TEORÍA Y PRÁCTICA DE LA IDEOLOGÍA

LUDOVICO SILVA

TEORÍA Y PRÁCTICA DE LA IDEOLOGÍA

LUDOVICO SILVA

EDICIONES UNO EN DOS

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License. To view a copy of this license, visit http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/ or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

Este libro no se hizo para languidecer en una estantería o en una carpeta de ordenador. Por ello te animamos a que lo compartas o hagas tu propia versión, respetando la licencia, y te lo lleves de viaje allá donde desees.

Primera Edición, 2022.

unoendos@protonmail.com

https://unoendos.wordpress.com/

Ahora que está en tus manos, este libro es
instrumento de trabajo para construir tu educación.
Cuídalo, para que sirva también a quienes te sigan.

ÍNDICE

NOTA EDITORIAL 9

PRESENTACIÓN 10

NOTA DEL AUTOR 13

TEORÍA MARXISTA DE LA IDEOLOGÍA 14

I. CARACTERIZACIÓN GENERAL DEL CONCEPTO 15

I. INTRODUCCIÓN 15

II. DOS CARACTERIZACIONES DE LA IDEOLOGÍA 16

II. EXAMEN DE ALGUNOS ASPECTOS ESPECIALES 23

I. PREVENCIONES 23

II. LA «SUPERESTRUCTURA» 24

III. EL «REFLEJO» 30

IV. LOS ELEMENTOS QUE COMPONEN LA IDEOLOGÍA 39

V. LA IDEOLOGÍA Y SU RELACIÓN CON EL MÉTODO DE MARX 46

VI. LA SUPERACIÓN DE LA IDEOLOGÍA 51

VII. CONCLUSIÓN 55

III. EPÍLOGO SOBRE LA IDEOLOGÍA EN EL CAPITALISMO MONOPOLISTA 57

KARL MANNHEIM: EXPOSICIÓN Y CRÍTICA DE SU CONCEPCIÓN DE LA IDEOLOGÍA Y LA UTOPÍA 64

I. INTRODUCCIÓN 65

II. CONCEPTO Y DIVISIONES DE LA IDEOLOGÍA EN MANNHEIM 68

III. LA UTOPÍA: CRÍTICA Y ANTÍTESIS DE LA IDEOLOGÍA 70

IV. CRÍTICA DE LAS CONCEPCIONES DE MANNHEIM 76

V. CONCLUSIÓN: MANNHEIM, UN IDEÓLOGO 83

LA IDEOLOGÍA DEL «FIN DE LAS IDEOLOGÍAS» 86

I. UNA TESIS IDEOLÓGICA 87

II. UNA CONFUSIÓN SEMÁNTICA 89

III. «EL FIN DE LAS IDEOLOGÍAS» O LA MAS RECIENTE FORMA DE LA IDEOLOGÍA CAPITALISTA 93

LOS CÓMICS Y SU IDEOLOGÍA, VISTOS DEL REVÉS 98

I. CÓMICS E IDEOLOGÍA 99

I 99

II 99

III 100

IV 100

V 101

VI 102

VII 103

VIII 103

IX 104

II. FILOSOFÍA DE *EL FANTASMA* 106

III. MANDRAKE Y EL SUBDESARROLLO 109

IV. LORENZO PARACHOQUES, EL HACEDOR DE NADA 112

V. LA FAMILIA DONALD O LA OBSESIÓN CAPITALISTA 115

VI. TARZÁN DE LOS MONOS O LA MONERÍA COLONIALISTA 118

VII. LA COMEDIA DE SUPERMAN O EL CONDENADO POR ALIENADO 121

EL SUEÑO INSOMNE.IDEAS SOBRE TELEVISIÓN, SUBDESARROLLO, IDEOLOGÍA 124

INTRODUCCIÓN. (En homenaje a Theodor Adorno) 125

I. ORÍGENES DE LA IDEOLOGÍA DEL SUBDESARROLLO: EDUCACIÓN Y RELIGIÓN 127

II. INTERIORIZACIÓN DEL SUBDESARROLLO 133

III. IDEOLOGÍA TECNOLÓGICA, TECNOLOGÍA IDEOLÓGICA 135

IV. SUBDESARROLLO Y «MASS-MEDIA» 139

V. NUEVOS INSTRUMENTOS IDEOLÓGICOS 143

VI. ¿SE PUEDE AISLAR A LA TV COMO OBJETO DE ESTUDIO? 145

VII. TV, MERCADO Y SICOLOGÍA PROFUNDA 148

VIII. FILOSOFÍA DEL TIEMPO LIBRE 156

IX. EL ENVILECIMIENTO CULTURAL 160

X. ALICIA EN EL PAÍS DE LAS MERCANCÍAS. EL FENÓMENO DEL SUPERFETICHISMO 163

XI. CONCLUSIÓN: LA GUERRA SUBLIMINAL 166

NOTAS 169

NOTA EDITORIAL

En esta edición del libro del Ludovico Silva hemos mantenido la misma estructura que utilizó la Editorial Nuestro Tiempo en los años 70, incorporando tanto la presentación como la nota del autor y corrigiendo las erratas y haciendo las adaptaciones necesarias para que pueda ser leído correctamente.

PRESENTACIÓN

Teoría y práctica de la ideología del escritor venezolano Ludovico Silva, es un libro que aborda con penetración, en ensayos intrínsecamente ligados, temas muy actuales y muy polémicos. Los medios con que se pone en práctica, se extiende y se profundiza la ideología de la clase dominante, cómo esta misma es dominada por una parte por la ideología que impone y por la otra por la que desde fuera —los EUA— le es impuesta; las consideraciones acerca de la ortodoxia o heterodoxia del concepto en uso acerca de las superestructuras, y todo relacionado con los medios modernos de difusión, publicidad y propaganda, integran la estructura de este libro a la vez apasionado, lúcido y apasionante.

El escritor venezolano, con depurado estilo, no se contenta con quedarse en el marco nacional de su país de origen. Sus conceptos y conclusiones son válidos para toda la América Latina, en cuanto que aluden expresa o tácitamente a la condición de dependencia de aquella y sus inexorables consecuencias en la espera de la cultura, de la ideología predominante en concreto. El título pues no se queda en la búsqueda del atractivo sintético de su enunciado, sino que recoge la variedad temática y de tratamiento de cada uno de los aspectos escogidos para su examen y análisis.

Nuestro Tiempo al publicar este trabajo, a la vez que ensancha las áreas latinoamericanas de sus autores, pretende contribuir una vez más desde miradores distintos y originales a la dilucidación del gran problema de la de pendencia de América Latina en todos sus aspectos económicos, políticos y culturales y lo mismo en el corte transversal representado por los hechos de ahora, que en el longitudinal en el que es dado advertir las raíces históricas de la dominación múltiple, ideológica en este caso, de tal dominación y su pesadumbre sobre el desarrollo de cada una de sus naciones.

Libro actual y ágil, preñado de teoría y práctica, suscitará sin duda polémica y discusión. Pero no deja ningún lugar a dudas acerca de su honradez intelectual y la licitud progresista de su línea sociopolítica.

Editorial Nuestro Tiempo

CLAVES

1) La conciencia es un producto social.

2) La teoría logra realizarse en un pueblo solo en la medida en que es la realización de sus necesidades.

3) La hipoteca que tiene el campesino sobre los bienes celestiales garantiza la hipoteca que tiene la burguesía sobre los bienes del campesino.

Karl Marx.

NOTA DEL AUTOR

El título de este volumen parecería sugerir la presencia de un *libro* sistemáticamente construido. Se trata, sin embargo, de ensayos, concebidos separadamente. Lo cual no impide que todos los ensayos estén específicamente dedicados a un mismo y único tema: la ideología.

Teoría y práctica de la ideología: este título responde a un doble carácter. La mitad de este volumen está consagrada a la ideología como problema teórico del marxismo, y la otra mitad al estudio de algunas formas prácticas de la ideología capitalista, y más concretamente de la ideología del capitalismo en el subdesarrollo latinoamericano. En efecto, los dos primeros ensayos giran en torno al concepto marxista de ideología; los dos últimos examinan fenómenos ideológicos como los cómics y la televisión; y el breve ensayo intermedio, sobre «La ideología del ‹fin de las ideologías›», marca una transición.

Agradezco a todas las personas que, habiendo leído partes de estos ensayos, los enriquecieron con sus sugerencias. Agradezco igualmente a la Editorial Nuestro Tiempo la inclusión de este libro en su hermosa colección *La Cultura al Pueblo.*

Me gustaría que mi libro fuese entendido según el sibilino espíritu de estas palabras de Antonio Machado: «La chocolatera está formada de átomos; pero no precisamente de átomos de chocolatera. Esta observación parece demasiado ingenua. Tiene, sin embargo, su malicia. Meditad sobre ella hasta que se os caiga el pelo».

L. S.
Caracas, mayo de 1971.

TEORÍA MARXISTA DE LA IDEOLOGÍA

I. CARACTERIZACIÓN GENERAL DEL CONCEPTO

I. INTRODUCCIÓN

No es esta la primera vez que escribo sobre el tema de la teoría marxista de la ideología. Concretamente, le dediqué un capítulo de mi libro *La plusvalía ideológica* (Caracas, 1970) y numerosas alusiones en diversos ensayos, con las que el lector se encontrará en el presente volumen. Sin embargo, aquel capítulo, aunque sigo suscribiéndolo en casi todas sus partes, me resulta hoy insuficiente. No se trataron allí una serie de importantes aspectos que solo la reflexión posterior y una más intensa lectura de Marx (para escribir un volumen, aún a medio camino, sobre *La alienación como sistema)* hicieron aparecer. Por otra parte, ciertas reacciones de extrañeza del público lector de aquel libro mío, ante la forma de presentar la teoría de Marx y Engels sobre la ideología, me incitan a precisar más mi propia visión del problema. Yo insistía en que se deben tomar en cuenta, para comprender lo fundamental de toda ideología, los aspectos *no conscientes* de la misma, dejando, como hacía Marx, la conciencia para cosas contrapuestas a la ideología, como la *teoría* y la *ciencia;* pero esto me llevó a calificar de contradictorias y absurdas, *desde el punto de vista de Marx,* expresiones leninistas tales como «ideología revolucionaria» o «el marxismo como la ideología de la clase obrera», o la célebre «toma de conciencia ideológica». Y esto sí no está dispuesto todo el mundo a aceptarlo, sencillamente porque provocan una especie de vacío súbito en toda una tradición del comunismo contemporáneo, que no por azar es un «comunismo» que en muchos importantes aspectos no solo no está basado en Marx, sino que en ocasiones lo contradice flagrantemente. Cierto que Marx no es un evangelio, pero si en nombre del marxismo se falsea su teoría de la ideología (así como se falsea su idea del socialismo) se hace preciso restaurar aquella teoría en sus términos originales, entre otras razones porque se trata de una teoría que, como todas las de Marx tiene aplicación práctica en la lucha revolucionaria; y

esta aplicación resultara falsa y dogmática si se parte de una interpretación falsa y dogmática. Se quiere convertir a Marx en uno de aquellos ideólogos que él tanto criticó, y al marxismo se lo ha convertido prácticamente en una ideología encubridora de la verdad, en un *Opium des Volks* u opio del pueblo, en una religión laica con lo cual se ha logrado desvirtuar y desprestigiar su carácter legítimo de denuncia científica.

Nada de extraño tiene que un excomunista francés, el científico Jacques Monod, en su discutida y muy discutible obra *El azar y la necesidad,* nos asegure (en tesis nada original, proveniente de sociólogos norteamericanos antimarxistas) que como se acerca el apocalíptico «fin de las ideologías» [1] y como el marxismo es una «ideología», entonces se acerca el fin del marxismo. Es un error nada inocente confundir la ciencia de Marx con el espantajo ideológico en que ha sido convertida por los «marxistas». Decretar la muerte de la ciencia marxista después de convertirla en ideología es algo muy semejante a convertir a un hombre en espantapájaros y luego decretar la muerte del espantapájaros.

II. DOS CARACTERIZACIONES DE LA IDEOLOGÍA

A fin de ir directamente al corazón del asunto presentaré, sin comentarios inmediatos, dos caracterizaciones de la ideología. ¿Por qué dos y no una? Por una razón de método. Si Marx definiese hoy, en el siglo XX, el fenómeno ideológico, añadiría al núcleo de su teoría original una serie de elementos que proporcionan la vida contemporánea y las nuevas ciencias. Tendría en cuenta, por ejemplo, datos como el sicoanálisis; o datos como el crecimiento prodigioso de los medios de comunicación social, medios que son hoy la fuente ideológica más abundante. La segunda caracterización la elaboré teniendo en cuenta nuestra situación en el siglo XX, pero conservando lo esencial de la teoría original de Marx, que fue elaborada con tal universalidad de criterio que sigue siendo cierta en toda su estructura conceptual. Esta tesis de Marx es la que presento en la primera definición, en el estado en que fue concebida. Ni Marx ni Engels emitieron nunca una definición expresa de la ideología, pero ello no nos impide extraer una caracterización precisa a partir de los numerosos textos que ambos consagraron al tema [2].

a) *Primera caracterización.* En toda la historia humana, las relaciones sociales más elementales y básicas, que son aquellas que los hombres contraen en la producción de sus medios de vida y de su vida misma, engendran en las mentes de los hombres una reproducción o *expresión* ideal, inmaterial, de aquellas relaciones sociales materiales. En la historia conocida, que no por azar Marx llamaba «prehistoria», desde el momento en que hacen su aparición la división del trabajo (cuya primera manifestación es la división en trabajo físico y espiritual, con lo que surge «la primera forma de los ideólogos, los sacerdotes») [3], la propiedad privada y, posteriormente, la producción mercantil, aquellas relaciones materiales adquieren el carácter de un antagonismo social entre poseedores y desposeídos, entre propietarios y expropiados: son los factores histórico-genéticos de la alienación. Este antagonismo encuentra también su expresión ideal en las mentes de los hombres: la alienación material adquiere su expresión y su refuerzo justificador en la alienación ideológica. Así como en el plano de las relaciones materiales el antagonismo cristaliza en la formación de una capa social dominante —propietaria de los medios de producción y administradora de la riqueza social según sus intereses—, del mismo modo y como expresión ideal de aquel dominio se constituye una *ideología* dominante. «Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal (*ideelle Ausdruck)* de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas» [4]. Se trata así de una formación social específica, cuya función, históricamente considerada, ha consistido hasta ahora en *justificar y preservar* el orden material de las distintas formaciones económico-sociales. Estas segregan, por ejemplo, su propia ideología jurídica, para justificar idealmente, mediante un lenguaje casuístico, fenómenos como la propiedad privada, o los derechos provenientes de la «nobleza de sangre». La propiedad privada, que constituye en sí misma una alienación, es ideológicamente declarada «inalienable». La oposición de la *ciencia* a la ideología proviene, así, de que si la ideología tiene un papel encubridor y justificador de intereses materiales basados en la desigualdad social, el papel de la ciencia —y así entendió Marx la suya— debe consistir en lo contrario; esto es, en analizar y poner al descubierto la verdadera estructura de las relaciones sociales, el carácter histórico y no «natural» de aquella desigualdad social.

La estructura de la sociedad es comparable a los cimientos que soportan un edificio, y la ideología de la sociedad es comparable, a su vez, al edificio mismo, o mejor dicho a su fachada. El ideólogo, deslumbrado por la fachada social, se olvida de que son los cimientos los que soportan todo ese edificio jurídico, religioso y político, todo ese «Estado»; es más, declara inexistentes a los cimientos, o en todo caso, invierte las relaciones y dice que es el edificio el que soporta a los cimientos y no los cimientos al edificio; es decir, según el ideólogo, la ideología de una sociedad —su fachada jurídico-política— es la que determina el carácter de la estructura socioeconómica, y no al revés. En suma, piensa que es la conciencia social la que determina al ser social, y juzga a los pueblos por lo que estos dicen de sí mismos, que es más o menos como juzgar un producto comercial por la propaganda que de él se hace. Marx criticaba a la economía clásica —pese a los méritos científicos que le reconocía— el que careciese de una teoría de la explotación y fuese, por tanto, una ciencia *ideológicamente* fundada, encubridora indirecta de la explotación social. El arma principal del proletariado no es hacerse de una «ideología» revolucionaria por el estilo de los socialismos utópicos; por el contrario, su arma fundamental es adquirir *conciencia* de clase, una conciencia que sustituye a esa *falsa conciencia* que es la ideología [5]. De ahí que deba nutrirse de *ciencia* revolucionaria y no de catecismos ideológicos. Marx oponía «conciencia de clase» a «ideología". La ideología no ve más allá de los fenómenos o apariencias sociales; no ve, por ejemplo, por detrás de las «ganancias» capitalistas la estructura oculta de la *plusvalía;* confunde el valor de las mercancías, que es determinado por la cantidad de trabajo socialmente necesario para producirlas, con su *precio,* que es algo determinado por el mercado.

Finalmente, la ideología es un fenómeno *histórico* y en modo alguno perteneciente a la «naturaleza» o «esencia» del hombre; lo mismo que la alienación, es un fenómeno *históricamente superable.* En la fase superior de la sociedad comunista, dice la *Crítica del Programa de Gotha,* cuando sea verdad aquello: «De cada cual según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades», habrá desaparecido para siempre la necesidad de una ideología jurídica para justificar una situación social degradante. Igualmente, desaparecerá el conflicto entre la ideología de la sociedad, que proclama la bondad de esa situación social degradante, y la sociedad misma. Con la desaparición de la explotación vendrá la desaparición de la ideología de la explotación. Toda ideo-

logía es justificación de una explotación. Al desaparecer esta desaparecerá la ideología.

b) *Segunda caracterización.* Dando por supuesta la anterior caracterización, una teoría contemporánea de la ideología debe incluir por lo menos los siguientes rasgos definitorios. La ideología es un sistema de valores, creencias y representaciones que autogeneran necesariamente las sociedades en *cuya estructura haya relaciones de explotación* (es decir, todas las que se han dado en la historia) a fin de justificar idealmente su propia estructura material de explotación, consagrándola en la mente de los hombres como un orden «natural» e inevitable, o filosóficamente hablando, como una «nota esencial» o *quidditas* del ser humano. Tiene su *lugar individual* de actuación en las zonas no conscientes del siquismo, entendidas desde el punto de vista de la dinámica síquica: algunas representaciones figuran en calidad de «represiones» profundas en la inconciencia tal como figuran en el hombre de hoy muchas representaciones inducidas en su mente, desde la infancia, por la televisión comercial; otras, se alojan en la preconciencia (en sentido freudiano), zona síquica compuesta de restos verbales mnémicos «olvidados», pero que pueden ascender a la conciencia cada vez que esta los requiera, como es el caso de la ideología religiosa, que habitualmente se tiene como algo «olvidado» en la mente, pero que en horas difíciles o, simplemente, cuando alguna advertencia más o menos refleja (la misa dominical, por ejemplo, o las charlas religiosas por la radio) lo determina, reaparece en la conciencia como imperativo moral, como tranquilizador de la conciencia. Es, pues, una falsa conciencia, apostada en la mente para recordar cosas como que la miseria social es un «mal necesario» porque Dios no dispone mal las cosas y porque, en fin de cuentas, la pobreza es santa y es más difícil hacer entrar a un rico en el reino de los cielos que a un cable por el ojo de una aguja. El *lugar social* de actuación de la ideología, que en tiempos de Marx lo formaban las instituciones sociales (como el Parlamento), la cultura libresca, los templos, hoy lo forman, además y primordialmente, los llamados *mass-media* o medios de comunicación de masas, los cuales inducen subliminalmente la ideología en los individuos y, sobre todo comercialmente, realizan una explotación a fondo del siquismo humano, una explotación específicamente ideológica que consiste en poner el siquismo al servicio inconsciente del sistema social de vida. La explotación de plusvalía material se justifica así y se refuerza constantemente mediante una explotación de la *plusvalía ideológica,* concepto que es necesario manejar en una

teoría de la ideología contemporánea, entre otras razones porque el sistema capitalista lo utiliza en la práctica, pragmáticamente, a semejanza de aquellos capitalistas prácticos que, según decía Marx, aplicaban la teoría del valor, sin conocerla en absoluto, con mucha mayor precisión que todos los economistas juntos. Todas las implicaciones de este concepto, que introduje en mi libro *La plusvalía ideológica,* están explicadas en este. Hoy en día los «analistas motivacionales» o sicólogos al servicio de empresas comerciales del sistema, que explotan —como lo demostró hasta la saciedad Vance Packard— los resortes irracionales de la inconciencia síquica para vender productos, son unos grandes y prácticos aplicadores del concepto de plusvalía ideológica, aunque no tengan la menor idea de la teoría marxista de la ideología.

Para finalizar esta caracterización esquemática, es preciso advertir que la mayor parte de las confusiones que ha suscitado el vocablo «ideología» vienen de que parece aludir a una «ciencia de las ideas» (esto quiso ser para el inventor del vocablo, Destutt de Tracy, pero con tan mala fortuna que, bajo el impacto de los denuestos napoleónicos, el vocablo se convirtió en sinónimo de idealismo ahistórico); también parece aludir a un «sistema de ideas». Pero las «ideas» de la ideología no son tales ideas. No son ideas, son creencias; no son juicios, son prejuicios; no son resultado de un esfuerzo teórico individual, sino la acumulación social de las *idées reçues* o lugares comunes; no son teorías creadas por individuos de cualquier clase social, sino valores y creencias difundidos por la clase económicamente dominante. Como lo decía Helvetius: «Los prejuicios de los grandes son las leyes de los pequeños» [6]. No son, en suma, ideas, y con razón, desde Mannheim para acá, varios autores han comparado las «ideas» de la ideología con los *idola* de Bacon. La crítica de Bacon, hecha en nombre de la ciencia empírica, iba dirigida contra la ideología o *idolología* medieval. De igual modo, la crítica de Marx fue dirigida contra los *fetiches* ideológicos burgueses; y hoy la *teoría crítica de la sociedad* —cuyos representantes son quizá los mejores continuadores de la teoría marxista de la ideología— es una *teoría* cuya crítica va dirigida directamente contra los valores, creencias, ídolos, fetiches ideológicos de la sociedad industrial más avanzada, cuyo rasgo fundamental sigue siendo la economía mercantil y monetaria, pero que ha desarrollado con creces, su propia formación ideológica, sus medios especiales de difusión y esclavización síquica, y cuya esencia ideológica he bautizado en otra ocasión, parodiando una célebre frase de Hobbes, como *Homo homini mercator:* el hombre es un mercader para el hombre —es

decir, algo mucho peor que un lobo. Por todas estas razones es absurdo hablar de «ideología revolucionaria», porque una revolución no puede ser impulsada genuinamente por prejuicios, fetiches o catecismos, sino *contra* ellos.

Toda esta contraposición general entre ideología y ciencia no impide que haya un género de ciencia *ideológicamente* fundado, esto es, que aunque trabaja con ideas trabaja también con prejuicios que impiden a estas ideas expresar la verdadera estructura de la sociedad y, por tanto, las llevan a hacerse cómplices de la situación social; cómplices tanto más peligrosos cuanto que se presentan como un aparato científico destinado a explicarla. Es la acusación de Marx contra los economistas; es la acusación que hoy puede hacerse a cierta sociología «científica» cuyo fin último es explicar la sociedad como un conjunto de funciones y disfunciones propias del sistema, dejando de lado toda teoría de los conflictos sociales y de la explotación. De todo esto se desprende que la ideología no consiste solo en representaciones, valores y creencias de corte apologético-religioso y popularizado, sino también en un *sistema de abstracciones* aparentemente científicas que se difunden en universidades y otras instituciones y a menudo se popularizan. De estos sistemas de abstracciones escribía Marx en los *Grundrisse* lo siguiente: «En contraposición a las relaciones personales, estas relaciones materiales de dependencia (que no son otra cosa que relaciones sociales autónomas colocadas frente a los individuos aparentemente independientes, relaciones mutuas de producción de las que ellos están aislados) se manifiestan igualmente de manera tal que los individuos resultan luego dominados por *abstracciones,* en tanto que anteriormente solo eran dependientes los unos de los otros. Pero la abstracción, o la idea, no es otra cosa que la expresión teórica de esas relaciones materiales que la dominan; y puesto que una relación no puede no traducirse en la idea, los filósofos han concebido como la característica de los nuevos tiempos el hecho de que las relaciones en cuestión son dominadas por las ideas, identificando de esta suerte la génesis de la libre individualidad con el descendimiento de las ideas. Era tanto más fácil cometer el error *desde el punto de visto ideológico* cuanto que ese reino de las condiciones (esta dependencia material que, por lo demás, se transforma de nuevo en relaciones personales determinadas de dependencia, pero despojadas de toda ilusión) aparece en la coincidencia de los individuos mismos como el reino de las ideas [esto es, como una falsa conciencia, *L. S.*], y cuanto que la creencia en la eternidad de estas ideas, es decir, de esas relaciones materiales de dependencia es, claro

está, afirmada, mantenida, inculcada de todos los modos posibles por las clases dominantes» [7].

Así, pues, es *creencia* típicamente ideológica el suponer que son las ideas, o las creencias mismas, las que dominan la historia, y no la historia a las ideas. Creer que la *idea* de comunismo producirá la *sociedad* comunista es un error ideológico; la *idea* de comunismo, por el contrario, nació de la observación científica del desarrollo universal de las fuerzas productivas, condición material indispensable para el socialismo. Creer que las relaciones materiales de dependencia en que se encuentran los países subdesarrollados son el producto de una idea maligna, es un error ideológico; por el contrario, la idea maligna de perpetuar la dependencia surge como la justificación de un estado material al que llegó forzosamente la sociedad capitalista, y surgió como surgió en otro tiempo la justificación ideológica del colonialismo. Creer que la alienación de la sociedad de masas es el producto de las *ideas* que se difunden por los medios masivos es cometer un error ideológico; por el contrario, esas ideas y toda esa técnica diabólicamente persuasiva no surgieron sino como una necesidad de justificar el aparato material alienante del capitalismo altamente desarrollado y convertido en imperialismo. Que toda la ideología pueda, a su vez, ejercer una acción determinante sobre el proceso material, no impide en modo alguno la verdad de lo anterior.

II. EXAMEN DE ALGUNOS ASPECTOS ESPECIALES

I. PREVENCIONES

Lo que antecede no es sino una caracterización, apretada y general, de lo que puede considerarse la médula de la teoría marxista de la ideología. Deliberadamente fue presentada como tesis positiva, afirmativa, eludiendo en lo posible la discusión crítica de ciertos aspectos especiales que a más de un lector le resultarán discutibles o, al menos, dignos de una mayor profundización. Fue presentada como un resultado general; y, en efecto, lo es. Pero ahora será preciso entrar en algunos detalles de importancia. Por ejemplo, al lector seguramente le habrá sorprendido que no apareciesen en la caracterización de la ideología dos términos que parecerían de obligada comparecencia: «reflejo›› y «superestructura››. También le habrá sorprendido leer que, para Marx, la ideología es un fenómeno histórico que habrá de desaparecer en la fase superior de la sociedad comunista. Asimismo, la insistencia en los elementos no-conscientes de la ideología pondrá en guardia a muchos contra una posible deformación sicologizante del pensamiento de Marx. Y no faltará quien se pregunte: Si la ideología debe desaparecer, ¿qué la va a sustituir?

Trataré de responder ordenadamente a estas y otras cuestiones, empezando por las que parecen ser más críticas: el asunto del «reflejo» y el de la «superestructura», que suelen figurar en la inmensa mayoría de los libros marxistas como las claves *científicas* de la teoría marxista de la ideología y que sin embargo, como se verá, eran unas *metáforas.*

Las referencias polémicas aludirán solo veladamente a determinados autores contemporáneos que han tratado especialmente el tema. El primero de estos autores es Karl Mannheim, a quien dejaré sin tocar por la razón expresa de que en el presente volumen va incluido un ensayo dedicado especialmente a este autor. También aludiré a la visión ofrecida por Louis Althusser, visión

que actualmente ejerce una gran influencia y que es en parte correcta, pero también, en parte, desorientadora. Theodor Adorno, Herbert Marcuse y Max Horkheimer han publicado sendos libros en los que viene implícita una caracterización de la ideología que, aunque no exenta de ciertas dificultades, es a mi juicio la más próxima a la visión original de Marx y la más cercana a su adecuación al siglo XX. Sartre también ha desarrollado una visión muy peculiar del concepto de ideología, en buena parte confusa y contradictoria y que he examinado con detalle en mi libro ya mencionado, *La plusvalía ideológica.* Henri Lefebvre tiene importantes observaciones sobre el tema y muchos otros autores, ya que la ideología es uno de los temas contemporáneos que cuentan con mayor bibliografía. Sin olvidar los inevitables manuales de marxismo, que desarrollan todos una idéntica visión del tema. Habrá que tenerlos muy en cuenta, pues su influencia es muy considerable, sobre todo en Latinoamérica.

II. LA «SUPERESTRUCTURA»

Este tema ofrece [8], de entrada, una tremenda dificultad. Presentar como metáfora —o más propiamente, como analogía que fundamenta una gran metáfora— un término que para la inmensa mayoría de marxistas, marxólogos y marxianos es toda una *explicación* científica cumplida, es cosa que suena fácilmente a herejía o a «sutileza burguesa» destinada a minar el edificio teórico de Marx. Por otra parte, entrar en polémica minuciosa con un cierto número, por más reducido y selecto que este fuese, de los autores que ven en la «superestructura» una explicación científica y no una metáfora, nos llevaría tan lejos que tendríamos que desvirtuar por completo el estricto carácter de este ensayo. Sin embargo, no quedará más remedio que hacer alguna incursión en este sentido, entre otras razones porque en Marx, como en cualquier otro autor de teorías científicas, es por completo imposible separar quirúrgicamente los *signos* de los *significados;* o, como se decía antes con terminología estetizante, separar la «forma» del «contenido». Hay un verdadero *estilo literario* allí donde los signos son la expresión más exacta posible, plástica y musicalmente, prosódicamente, de los significados; o sea, allí donde no hay discordancia o desmesura entre los signos empleados y los significados que se ha querido expresar. Como decía Antonio Machado, si uno quiere decir lo que pasa en la calle, hay que decir «Lo que ocurre en la calle», o algo semejante; por ejemplo

«Lo que ocurre en la calle todos los días»; pero en modo alguno hay que decir: «Los eventos consuetudinarios que acontecen en la rúa». En este último caso hay discordancia o desmesura, ausencia de concordia entre signos y significado. No hay estilo, no hay incisión exacta del bisturí verbal en el torso del concepto. Si un escritor como Marx tiene estilo, y estilo brillante, es porque en su prosa signos y significados marchan concordes, en equilibrio de fuerzas, y pueden juntos realizar toda suerte de cabriolas, al modo de atletas ideales cuyo peso, fuerza y movimientos van calculados con exactitud, desplazándose en hazañas aéreas que, pese a su osadía, no contravienen ninguna de las leyes de los cuerpos, sino que juegan con ellas.

Lo que en castellano cultista suele llamarse «superestructura» —a veces transformado en «supraestructura» o, más sensatamente, en «sobreestructura»— Marx lo designaba de dos modos. Unas veces, empleando la etimología latina, dice *Superstruktur;* otras, hablando en alemán , dice *Überbau*, que viene a ser literalmente la parte superior *(über)* de un edificio, construcción o estructura *(Bau);* aunque, desde el punto de vista arquitectónico, no es propio llamar *Überbau* o «superestructura» a la parte superior de un edificio, ya que este es, *todo él*, una sola estructura; *Überbau* designa en realidad los andamios o tableros que se van superponiendo a un edificio a medida que se va construyendo, pero que lógicamente desaparecen cuando el edificio está ya terminado. Un edificio acabado arquitectónicamente es una estructura; no hay en él rastro alguno de superestructura; no hay en él rastro alguno de superestructura, *Überbau* o andamios-puentes.

Ninguno de los dos vocablos antes mencionados abunda en las obras de Marx, en contra de lo que pudiera desprenderse de tanta literatura marxista sobre la superestructura ideológica. Es cierto que Engels sí insiste en el término, sobre todo en ciertas cartas de los años 90. Pero Marx mismo no lo menciona sino en muy escasas oportunidades. Que nosotros recordemos, solo habla de *Superstruktur* en tres ocasiones, y de *Überbau* en una sola. Es muy probable que estemos equivocados en el número, pero en todo caso es seguro que Marx casi nunca usó esa expresión. Lo cual es una primera razón para pensar que, aunque ilustrativa de una teoría científica, la célebre «superestructura» no era otra cosa, *para Marx,* que una metáfora, usada con discreción estilística en unas pocas ocasiones y las más de las veces sustituida por otras metáforas o, mejor aún, por *explicaciones teóricas.* Ocurre lo mismo que con el no menos célebre «reflejo», metáfora arbitrariamente convertida en teoría y

que examinaremos más tarde. Cuando Marx manejaba una *teoría,* la analizaba y la repetía hasta el cansancio, como ocurre con la teoría del valor-trabajo o la teoría de la plusvalía. En cambio, cuando empleaba una metáfora sabía ser discreto y la usaba en contadas ocasiones, pues no ignoraba que las metáforas exigen, para su uso adecuado, la más estricta *economía* estilística.

Acerquémonos a los textos. Dice Marx en *La ideología alemana:* «La forma de intercambio condicionada por las fuerzas de producción existentes en todas las fases históricas anteriores y que, a su vez, las condiciona, es la *sociedad civil,* que [...] tiene como premisa y como fundamento la familia simple y la familia compuesta, lo que suele llamarse la tribu [...] ya ello revela que esta sociedad civil es el verdadero hogar y escenario de toda la historia y cuán absurda resulta la concepción histórica anterior que, haciendo caso omiso de las relaciones reales, solo mira, con su limitación, a las acciones resonantes de los jefes y del Estado. La sociedad civil abarca todo el intercambio material de los individuos, en una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas. [...] El término de sociedad civil apareció en el siglo XVIII, cuando ya las relaciones de propiedad se habían desprendido de los marcos de la comunidad antigua y medieval. La sociedad civil *(bürgerliche Gesellschaft)* en cuanto tal solo se desarrollo con la burguesía *(Burgeoisie);* sin embargo, la organización social que se desarrolla directamente basándose en la producción y el intercambio, y que forma en todas las épocas la base *(Basis)* del Estado y de toda otra superestructura ideal *(idealistischen Superstruktur),* se ha designado siempre, invariablemente, con el mismo nombre» [9].

Este fragmento es la más exacta prefiguración del diseño histórico-materialista ejecutado por Marx en su famoso *Prólogo* de 1859, que examinaremos luego. Ahora bien, la «superestructura» a que alude el texto, ¿es una explicación o una metáfora? Si fuese una explicación tendría que explicitar la forma concreta en que las relaciones sociales materiales —la «sociedad civil» de que hablaba Hegel— producen formaciones ideológicas *ad hoc,* cuerpos jurídicos que con enrevesada casuística justifican la propiedad privada, creencias religiosas que se erigen en fundamento ultraterrestre de la miseria terrenal al proclamar las maravillas de la pobreza material; fenómenos como el Estado que, no siendo sino *productos* de una determinada situación material, se constituyen en *productores* y mantenedores de aquella situación; y, en fin, los célebres «principios» de los filósofos, que no siendo otra cosa que productos de la historia se autoproclaman como los motores efectivos de esta. Sin

embargo, nada de esto queda explicado con la sola mención de una «superestructura» montada sobre la «base». En muchas partes de *La ideología alemana* —así como en otras obras suyas— Marx nos da explicaciones como las arriba aludidas, pero *precisamente entonces,* cuando pasa a *explicar,* abandona la metáfora de la «superestructura» y se dedica a describir en detalle las formaciones ideológicas y sus relaciones con la estructura social.

Marx sabía lo que no parecen saber los marxistas: que una cosa es presentar esquemáticamente una teoría recurriendo a algunas metáforas ilustrativas, y otra cosa, muy distinta, explicar científica y positivamente esa teoría. Marx estaba en su perfecto derecho de escritor cuando empleaba ocasionalmente metáforas en el sentido anotado, precisamente porque su obra no se quedó en puras metáforas. Ocurre lo mismo que con la *alienación*, que comenzó siendo una metáfora ética y se convirtió, progresivamente, en explicación socioeconómica. Decir que el trabajador está «alienado de sí mismo» es, por de pronto, una metáfora; pero *pasa a ser una explicación científica* cuando descubrimos, guiados por Marx, que la fuerza de trabajo del obrero, al convertirse en *mercancía* (a lo que lo obliga el régimen social de producción), se convierte en el enemigo número uno del propio trabajador.

Así como hay quienes, tendenciosamente, pretenden reducir la alienación a sus características metafóricas y hablan de una fantasmal «esencia humana» que se separa del cabrero (con lo que no hacen sino reducir arbitrariamente todo *el corpus* teórico de Marx a ciertos pasajes de 1844 nunca autorizados por Marx), del mismo modo hay toda una legión de presuntos marxistas que reducen la teoría de las formaciones ideológicas a la pura metáfora de la «superestructura ideológica»; metáfora que, aislada de todo el *designatum* teórico que ella no hace sino *ilustrar*, vuelve del revés toda la teoría de Marx, pone cabeza abajo todo aquello que Marx se esforzó por poner de pie sobre la tierra. Pues supongamos por un momento que la «superestructura» sea un término explicativo y no meramente metafórico: ¿qué sería lo que nos «explica»? No puede explicar otra cosa que lo siguiente: la sociedad, siendo una estructura material, tiene *montada* sobre sí una superestructura de carácter ideal: pero si está montada sobre la estructura del mismo modo que un andamio, es posible separarla de la estructura —del mismo modo que se separa un andamiaje— y considerarla independientemente de aquella. Si la ideología es, *realmente* y no de modo metafórico, una «superestructura», ¿qué nos impide considerarla como un cielo aparte, un andamiaje autónomo? Con lo cual

desembocamos precisamente en la postura de los ideólogos que tan implacablemente atacó Marx: ¿no les reprochaba este a aquéllos el considerar las ideas, las creencias, las religiones, los «postulados» filosóficos como un reino aparte, independiente de la «sociedad civil», esto es, de la vida material de la sociedad? ¿No los llamaba precisamente por esto *ideólogos*?

En otras palabras, tomar la «superestructura» por una explicación científica equivale a convertir a Marx en un *ideólogo,* cuando no en un desaforado platónico, creyente en un *tópos hyperouránios* o lugar supraceleste donde están instaladas las ideas. .

Veamos ahora el célebre pasaje del prólogo de Marx a su *Crítica de la economía política* (1859), al cual se aferran como osos todos los que, con vocablo de García Bacca, llamaremos «dogmatiqueros»:

«En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad; son relaciones de producción, que corresponden a un determinado grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de esas relaciones forma la estructura económica *(ökonomische Struktur)* de la sociedad, el basamento real *(die reale Basis)* sobre el cual se alza un edificio *(Überbau)* jurídico y político, al que corresponden determinadas formas de conciencia social [...] La alteración de los fundamentos económicos *(ökonomischen Grundlage)* se acompaña de un sacudimiento subversivo más o menos rápido de todo este enorme edificio» [10].

Como se sabe, el libro I de *El Capital* fue vertido al francés, en vida de Marx, por J. Roy, cuya traducción revisó personalmente Marx. Ahora bien, en el Libro I, Marx cita el fragmento de su prólogo de 1859 que arriba transcribimos. La traducción que aquí ofrecemos de ese fragmento está inspirada en la francesa revisada por Marx. Es de suponer, por otra parte, que tratándose de un texto tan importante Marx debe haberlo revisado con especial atención. Pues bien: allí no se vierte *Überbau* por «superestructura» sino por «edificio» *(édifice).* Y *Basis* y *Grundlage* son traducidos como *fondation* [11].

Nadie negará, pues, sensatamente, que estos términos poseen mayor autoridad que las celebérrimas «base» y «superestructura» de que tanto habla el marxismo contemporáneo. Pero no es nuestra finalidad aquí encerrarnos en un asunto meramente terminológico. Mal que bien, «base» y «superestructura» vienen a decirnos lo mismo que los otros términos, en el sentido en que

pueden cumplir su papel como términos de una analogía. Pero lo cumplen, desde el punto de vista literario, con menor propiedad, pues la idea de Marx es comparar la estructura económica de la sociedad a los cimientos o fundaciones de una edificación, por un lado, y por el otro, comparar la formación ideológica de esa sociedad (es decir, su «fachada» jurídica y política, el Estado) a la edificación misma, que reposa sobre aquellos cimientos. Un *ideólogo* es alguien que, con tosco criterio aldeano, piensa que por estar los cimientos a la vista no existen; esto es, confunde a la sociedad con su fachada jurídico-política, olvidando o negando —como avestruz intelectual— el fundamento económico real sobre el que descansa toda esa fachada. Y si ve el mundo invertido, cabeza abajo, es porque cree que el edificio sostiene a los cimientos y no los cimientos al edificio; es decir, juzga a las sociedades por lo que estas piensan de sí mismas, por la vestimenta ideológica que exhiben; y no por las relaciones reales que mantienen sus individuos. Lo cual tiene un carácter máximamente ocultador y engañoso si se piensa que esas relaciones materiales son relaciones de explotación.

La analogía es, pues, como sigue:

$$\frac{\text{Estructura económica (}\textit{Struktur}\text{)}}{\text{Ideología (}\textit{Ideologie}\text{)}} :: \frac{\text{Cimientos (}\textit{Basis}\text{)}}{\text{Edificio (}\textit{Überbau}\text{)}}$$

Hay, como se ve, una *igualdad de relaciones,* que es lo que, según Aristóteles, constituye una *analogía.* Pero el hecho de que haya una igualdad analógica de relaciones no implica en modo alguno que los términos del segundo conjunto sustituyan *realmente* a los del primer conjunto. Solo pueden sustituirlos metafóricamente. Toda metáfora consiste en esta transposición. Si decimos: «la vejez es a la vida lo que el atardecer es al día», enunciamos una analogía; pero si decimos, sustituyendo posiciones: «el atardecer de la de la vida , para referirnos a la vejez, enunciamos una metáfora. Del mismo modo, si decimos: «la base o cimiento de la sociedad», emitimos una metáfora. Y lo mismo ocurre si decimos: *edificio o superestructura ideológica.*

Queda así demostrado el carácter metafórico del término en cuestión. La obra de Marx está trajeada de muchas metáforas de este tipo, cuyo valor es eminentemente literario, y científico, si se quiere, ya que esas metáforas contribuyen al esclarecimiento de las teorías. La teoría de Marx es que las relaciones sociales de producción dominan y determinan todo el aspecto ideológico de la sociedad, esto es, el cuerpo jurídico-político, el Estado y las diversas

creencias sociales. Su metáfora es: la base o cimiento económico sustenta toda la enorme superestructura o edificio ideológico.

Hagamos justicia al estilo literario de Marx: respetemos sus metáforas como metáforas. Y hagamos justicia a sus teorías científicas: no las confundamos con sus auxiliares metafóricos. Buena parte del «determinismo» y el «esquematismo» que los teóricos burgueses suelen reprochar a Marx provienen de esas confusiones, lamentablemente difundidas por marxistas. Son los marxistas, y no los ideólogos burgueses, quienes han convertido las metáforas en una teoría científica: todo lo que han logrado es, inversamente, transformar la teoría de Marx en una *ideología*.

III. EL «REFLEJO»

En el fragmento antes analizado del *Prólogo* de 1859 hay cierta dicotomía verbal discretamente deslizada allí por Marx y que nos sirve de puente entre la metáfora de la superestructura y la del «reflejo». Hemos visto que en los términos de la analogía hay dos conjuntos; el primero de ellos, *Estructura económica/Ideología,* es la expresión científica de la teoría; el segundo, *Base/Edificio,* que corresponde linealmente al primero, es la expresión metafórica. Esta dicotomía verbal se hace aún más patente si recordamos los términos alemanes empleados por Marx. «Estructura económica» es *ökonomische Struktur;* y por su parte, el «Edificio» o «Superestructura» no es *Superstruktur,* sino *Überbau.* Es sintomático que, para la expresión científica, Marx emplee el vocablo de origen latino *Struktur* o *Estructura,* que designa un *concreto concepto epistemológico,* de enorme importancia teórica en las obras maduras de Marx, particularmente en *El Capital* , como lo ha demostrado Maurice Godelier en su ensayo *Sistema, estructura y contradicción en «El Capital»,* donde se llega a calificar a Marx de precursor del estructuralismo contemporáneo [12]. Y no menos sintomático es el empleo, en la expresión metafórica, de un término germánico: *Überbau,* que no representa en sí mismo un concepto científico y cuyo papel es el de un correspondiente analógico. Si Marx, como ocurre al comienzo de *El Capital,* se preocupó de señalar este tipo de dicotomías verbales en los autores ingleses del XVII, que designaban con un término germánico el valor de uso: *Worth,* y con uno románico el valor de cambio: *Value,* ¿por qué no practicar este tipo de observaciones en la prosa misma de Marx?

Todo esto nos advierte acerca del peligro de pensar la teoría marxista en términos de «superestructura», vocablo que casi nos obliga a imaginar el mundo de la ideología como algo superior, aparte, un reino independiente y flotando por encima de la estructura social. Lo verdadero es lo inverso: la ideología vive y se desarrolla *en la estructura social misma, es su continuación interior,* y tiene dentro de ella un papel cotidiano En concordancia con una estructura económica dominada por la explotación, la ideología hasta ahora ha llenado un papel de justificadora de esa explotación, y es ella misma una explotación, si se acepta la idea de la *plusvalía ideológica* que he propuesto en un volumen [13]. Cuando Marcuse nos dice: *Today the ideology is in the process of producción itself* [14]*,* no hace sino enunciar correctamente la teoría marxista de la ideología, como algo no separado de la estructura social sino inmanente a ella, producido por ella y actuando en su interior. Cuando, por ejemplo, el Estado aplica la ideología jurídica de la propiedad privada para justificar la acumulación de riqueza en pocas manos y la distribución desigual, ¿no se trata acaso de una ideología *actuando* en y desde la estructura social? El hecho de que la ideología sea un producto de la situación material no implica en modo alguno que ella se constituya en un mundo colocado «sobre» la situación material: la ideología permanece adherida a la osatura social o, para decirlo con la metáfora de Althusser, actúa al modo de un «cemento» social [15].

Ahora bien, así como ha corrido fortuna el hablar de una «superestructura ideológica», no menor suerte ha corrido, para designar la teoría marxista de la ideología la metáfora del «reflejo ideológico». Y lo mismo que en el caso anterior, se da aquí una dicotomía verbal expresamente usada por Marx y que ha sido completamente trastocada por sus intérpretes. Estos han preferido quedarse con la metáfora de la ideología como «reflejo» de la estructura material de la sociedad, y de paso han dejado de lado los términos científicos con que Marx expone el problema centrados en torno al término *Ausdruck* o «expresión», que define a la ideología como *expresión* de las relaciones materiales.

En mi libro antes aludido, *La plusvalía ideológica* [16]*,* hay una detallada discusión sobre este punto. La repetiré ahora, pero haciendo hincapié en nuevas observaciones y en el aspecto literario del problema, a fin de destacar la importancia que puede adquirir una lectura cuidadosa del estilo de Marx, no solo para definirlo como estilo sino para descubrir su verdadero contenido teórico.

La metáfora del reflejo está expresada en un pasaje clásico de *La ideología alemana:* «Si en toda ideología los hombres y sus relaciones aparecen colo-

cados de cabeza como en una cámara oscura [es decir, invertidos, *L. S.*], este fenómeno responde a su proceso histórico de vida como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico. Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos y ecos ideológicos (*der ideologischen Reflexe und Echos)* de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento» [17].

A partir de *La ideología alemana,* Marx abandona casi por completo su metáfora del «reflejo», que no aparece en su obra sino en muy contadas ocasiones. No ocurre lo mismo con Engels —coautor de *La ideología alemana—,* pues el autor del *Anti-Dühring* insistió muchas veces, sobre todo en textos de su vejez, en la metáfora en cuestión, dándole todas las variantes de «reflejo religioso», «reflejo jurídico», «reflejo estético››, etc., y sin preocuparse demasiado en deslindar claramente lo que era metáfora de lo que era teoría. Su error no residió en el uso de esa metáfora, pues nada de malo hay en una metáfora adecuada y pertinente, sino en no haber publicado *La ideología alemana,* obra que —al menos en su primera parte— habría respondido por sí sola a las numerosas tergiversaciones que ya en vida de Engels sufrió la teoría marx-engelsiana de la ideología, y que comentaremos más adelante. Analicemos ahora el texto arriba transcrito.

Del mismo modo que en el caso de la «superestructura», nos encontrarnos aquí frente a una analogía en el estricto sentido del término. Mejor dicho, nos encontramos con dos analogías encadenadas y complementarias. La primera de ellas, que sirve de base a la otra, se perfila de este modo:

Ideología	::	Reflejo
Mente humana		Cámara oscura

Es decir, la ideología aparece en la mente humana de modo semejante a como aparece el reflejo óptico en la cámara oscura. Así como en la cámara oscura aparece un reflejo invertido de la realidad física, del mismo modo en la mente humana aparece la ideología como una representación invertida del mundo (es decir, una visión del mundo en la que son las ideas las que manejan a los hombres, y no los hombres a las ideas).

Tal es la analogía. La metáfora aparece con la sustitución de términos, es decir, cuando se habla de «reflejo ideológico» No es la única metáfora que podría aparecer con este procedimiento; en efecto, también puede hablarse de una «mente fotográfica›», de «reflejo mental» y, ¿por qué no? de «fotografía ideológica». Son todas metáforas tan legítimas como la del «reflejo ideológico. Por otra parte, se trata de una metáfora típica de la época en que se inventó la fotografía; también cuando se inventó la electricidad todos los poetas hablaban de su amada electrizante», cosa que aún pervive en los diferentes idiomas a modo de metáfora residual que ha perdido su brillo primitivo y se ha transformado en lugar común. También la metáfora del reflejo se ha convertido hoy en lugar común, esto es, ha sufrido un proceso de reificación o endurecimiento.

La segunda analogía se desprende de la primera y brinda un material de análisis más específico. Su esquema es este:

Ideología	::	Reflejo óptico
Realidad histórico-natural		Realidad físico-natural

Esto es: la ideología de las sociedades guarda con respecto a la historia de las mismas y su proceso material de vida una relación semejante a la que guarda la imagen que se produce en la retina con respecto a la realidad física inmediata. «La inversión de los objetos —nos dice Marx— al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico». De igual modo, la representación invertida del mundo (esto es, la creencia *ideológica* de que son las ideas las que producen la historia, y no la historia a las ideas) que se da en la ideología, responde al proceso de vida histórico y material de las sociedades y sus hombres. En el primer caso, la realidad física determina al reflejo; en el segundo, la realidad histórica determina a la ideología. Hasta aquí la analo-

gía. De nuevo, la metáfora aparece con la sustitución de términos: decir *reflejo ideológico,* como nos dice Marx, es practicar una metáfora.

Debemos distinguir con claridad las expresiones metafóricas de las expresiones teórico-explicativas. Pero antes medite el lector en lo siguiente. Marx nos habla de «los reflejos y *los ecos* ideológicos». Hay, pues, más de una metáfora. Junto a la metáfora plástica nos entrega una metáfora acústica: la ideología es como un eco de la vida social real. Esta metáfora acústica no está desarrollada minuciosamente como la otra; sin embargo, tiene tanto poder metafórico y tanta legitimidad dentro del texto el «eco ideológico» como el «reflejo ideológico». Si Marx y Engels hubiesen destacado más el «eco» que el «reflejo», no cabe la menor duda de que lo que hoy pasa por «teoría del reflejo» en muchas obras marxistas sería una «teoría del eco». La moral, la metafísica, la religión, las formas jurídicas serían catalogadas como los *ecos ideológicos* de la sociedad. Las historias marxistas de la filosofía no nos dirían (como lo hacen hoy hasta el cansancio) que la filosofía de Platón era «el reflejo ideológico» de una sociedad aristocrática y esclavista; nos dirían que tal filosofía era un *eco ideológico* de aquella sociedad. Todo lo cual nada tendría de grave si estas expresiones se usaran como metáforas (a lo sumo, habría que pedir una mayor originalidad literaria, en vez de la repetición religiosa de las metáforas de Marx); pero lo grave, lo desastroso para el marxismo contemporáneo es que tales metáforas son ofrecidas como teorías científicas, como explicaciones cabales del «materialismo histórico». Es impresionante, por ejemplo, el número de tosquedades teóricas que existen en tratados y manuales acerca del «reflejo estético». Y no se trata solo de los inevitables manuales; también los más autorizados y profundos conocedores de Marx incurren en ese error. Para citar al azar dos nombres, recordemos que él conspicuo marxista inglés George Thompson, en su obra *Los primeros filósofos* [18], nos dice de cierta frase de Heráclito («todas las cosas se transforman en fuego y el fuego se cambia en todas, como el oro por mercancías y las mercancías por oro), que ello no es sino el «*reflejo ideológico* de una economía basada en la producción de mercancías». Y Lukács, en el prólogo de sus P*rolegómenos a una estética marxista* [19], nos dice que «en la base de este libro se encuentra la idea general de que el reflejo científico y el reflejo estético reflejan la misma realidad objetiva». Si se quiere hacer una ciencia marxista de la ideología, ¿para qué seguir recurriendo a las metáforas de Marx y no a sus explicaciones científicas?

Repitámoslo: lo malo no está en el empleo mismo de una metáfora, sino en evitar el paso a la teoría. Decir de una frase de Heráclito que ella es el «reflejo ideológico» de la producción de mercancías es decir algo metafóricamente correcto, pero no equivale en modo alguno a explicar científicamente el *proceso de génesis* histórica y social de un pensamiento que toma como equivalente general precisamente al oro y lo enfrenta a todas las demás mercancías. Habría que explicar cómo la evolución del sistema monetario se expresa en la frase de Heráclito, y ello no queda explicado al decir que esta frase es el «reflejo ideológico» de la producción de mercancías. Lo mismo ocurre en las palabras de Lukács: ni la ciencia ni el arte «reflejan» *realmente* nada; ¿no sería mejor decir, en cambio, que ciencia y arte *expresan* una realidad que es la misma, y lo hacen cada uno con un *lenguaje activo* y no como *pasivos reflejos?* Si seguimos estrictamente la metáfora del reflejo, tendríamos que concluir que la ciencia y el arte *fotografían* la realidad. ¿Estaría Lukács dispuesto a aceptar esto como una explicación científica de la gnoseología marxista?

Pero todo esto se aclara aún más si retornamos al análisis de la analogía propuesta en *La Ideología alemana.* La relación que hay entre la ideología y la realidad histórica es una relación de dependencia, comparable a la relación de dependencia que hay entre el reflejo óptico y la realidad físico-natural. Caben dos posibilidades frente a esta comparación: *1)* considerarla como una analogía, fuente de metáforas tales como el «reflejo ideológico»; *2)* considerarla como una explicación científica.

Si la consideramos como una analogía se acepta que no constituye una explicación científica completa, sino más bien la ilustración literaria de una teoría. Esto solo puede quedar demostrado si demostramos previamente que las expresiones en cuestión no constituyen una explicación científica.

En efecto, *si la consideramos como una explotación científica,* ¿adónde nos conduce? Adelantemos la conclusión: nos conduce a presentar la teoría de Marx tal como la presentan los ideólogos burgueses, a saber, como un absurdo determinismo mecanicista, cuando no como un causalismo unilateral.

Ilustremos la explicación mediante un esquema:

	Ideología		Reflejo óptico
(A)	↕	(B)	↑
	Realidad histórica		Realidad físico-natural

Se trata de saber si, efectivamente (y no solo en un mundo metafórico), la *relación* que hay entre los términos del conjunto (A) es *la misma* que hay entre los términos del conjunto (B). Las flechas intentan indicar que, *efectiva y realmente, esa relación no es la misma.* ¿Cuál es la relación que hay entre los términos del conjunto (B)? La relación que hay entre la realidad físico-natural y el reflejo óptico es una relación de tipo *causal;* la realidad física *determina causalmente* (o dicho con menor propiedad, «produce») el reflejo óptico. Una determinación es causal cuando, como nos lo explica Bunge, «se realiza en forma *unívoca* o inequívoca por condiciones *externas*» [20]. En el caso del reflejo óptico se trata, además de una determinación *irreversible* que va de la realidad al ojo. Ahora bien, ¿es este el mismo tipo de determinación que hay entre la realidad histórica y la ideología, según la teoría marxista? En modo alguno. La realidad histórica *no determina causalmente* a las formaciones ideológicas. En primer lugar, porque la historia puede determinar externamente a los individuos, pero también internamente, desde dentro de los mismos individuos, como lo afirman hoy disciplinas como la sociología del conocimiento o, con mayor propiedad, el sicoanálisis, cuando localiza determinaciones *sociales* en la inconciencia y la preconciencia del individuo (determinaciones que no son otra cosa que la *ideología).* En segundo lugar, porque la determinación es aquí *reversible* y *multívoca.* En efecto, si es la realidad histórica y social, el «proceso material de vida» lo que da su carácter a la ideología de una sociedad, no es menos cierto que, una vez constituido este carácter (↑), incide sobre la realidad social, actúa sobre ella (↓) y, en suma, la determina ideológicamente. No debe verse un círculo vicioso en esta reversibilidad: empíricamente, es preciso examinar primero las condiciones materiales de la sociedad *para* poder comprender el verdadero carácter —que es un carácter *a posteriori*— de la ideología de esa sociedad; habría círculo vicioso si fuese verdad lo contrario: que se puede averiguar el carácter material de una sociedad a partir de un mero examen de su ideología, cosa que no es cierta precisamente porque toda ideología es *justificación* de un orden y unos intereses materiales preexistentes. Históricamente hablando, además, solo con el desarrollo pleno del capitalismo en el siglo XX ha podido constituirse una plena ideología capitalista, una ideología que justifica la totalidad del sistema en cada una de sus partes: ello

ha sido posible por el avance de los medios masivos de comunicación. Finalmente, la realidad histórica determina *multívocamente* a la ideología, y esta, a su vez, sobredetermina multívocamente a la realidad histórica. En efecto, son las múltiples facetas del aparato material de una sociedad —el régimen de propiedad privada, la economía mercantil y monetaria, la división social del trabajo, la lucha de clases— las que determinan el carácter general de su ideología. Por otra parte, esta ideología incide multívocamente en el aparato material, respondiendo a las determinaciones de este mediante los cuerpos jurídicos, instituciones sociales como la «libre empresa», la moral cristiana que autoriza y recomienda la miseria material y cierto género de ciencia social dividida en «compartimientos» que reproducen a nivel teórico la división material del trabajo, etc. Si la propiedad privada es, en el orden material, una *alienación,* la ideología jurídica se encargará de demostrar que la propiedad privada es un derecho «inalienable». Si un país subdesarrollado es dependiente económicamente de una potencia imperialista, tanto la potencia imperialista como el país subdesarrollado se encargarán de difundir la ideología del «nacionalismo» y la «autodeterminación». Es un verdadero juego en el que la realidad material produce una ideología que *niega* el verdadero carácter de la realidad material idealizándolo, y que luego, a su vez, incide activamente sobre esa realidad, con lo que esta resulta doblemente negada, esto es, *afirmada*. Por eso lo esencial de toda ideología es la afirmación profunda y constante del orden material existente, su justificación suprema.

Como se ve, queda demostrada la inadecuación de los dos conjuntos de términos que forman la analogía inicialmente presentada; es decir, queda demostrada su inadecuación científica. Pero no su inadecuación metafórica.

Lo más curioso de todo esto es que si Marx se hubiese quedado en la formulación metafórica de su tesis habría alguna razón, al menos formal, para la confusión antes discutida en que han incurrido tantos marxistas. Pero lo cierto, lo objetivamente registrable es que Marx usó aquella metáfora muy pocas veces, y en cambio en innumerables ocasiones nos habla de la teoría de la ideología como *expresión* (*Ausdruck*) de las relaciones materiales. Lo cual sí constituye una pista para un análisis científico, pues decir que la ideología es expresión es determinarla como *lenguaje*, esto es, como acción y no como pasión, como elemento activo y no como mero reflejo pasivo. Los medios de comunicación actuales, que constituyen la médula de la ideología capitalista, ¿son un pasivo reflejo de la sociedad o son, por el contrario, un lenguaje

incesante que se nos impone diariamente y penetra hasta esos intersticios «mnémicos» de que hablaba Freud? ¿Qué es la jurisprudencia sino un lenguaje enrevesado para justificar el orden social existente? ¿Qué es la religión, sino un manejo sutil de símbolos éticos? ¿Qué es la filosofía especulativa sino un lenguaje que ha sido hoy desmenuzado, analizado y criticado por la filosofía científica? La ideología es expresión de la sociedad, es su lenguaje. El lenguaje y la conciencia, decía Marx, son productos sociales, *gesellschaftliche Produkte*. Y su teoría de la ideología queda científicamente formulada cuando, en vez de hablamos de «reflejo», nos dice por ejemplo: «Las ideas dominantes no son otra cosa que la *expresión (Ausdruck)* de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas» [21].

De todo esto se desprende la necesidad en que se encuentra el marxismo contemporáneo de revisar sus «lecturas» de la obra de Marx, de ver esta obra desde el punto de vista *estilístico.* Pues el examen cuidadoso de un estilo es el medio primordial para separar todo lo que en ese estilo es metáfora, juego literario, ilustración u ornamento, de todo lo que es precisamente teoría. Tanto más importante es un estudio semejante sobre la obra de Marx. Marx pertenece a un género de escritores científicos de los que hoy se hallan muy pocas muestras. Su determinación de superar en él mismo toda división del trabajo lo llevó a cubrir todos los aspectos de la labor científica, incluido en primerísimo lugar el aspecto literario. ¿Por qué empeñarnos en negar a Marx lo que siempre fue para él una preocupación, su estilo literario?

En la sociedad comunista, nos dice Marx, «El hombre se apropia su ser omnilateral de un modo omnilateral y, por tanto, como hombre total» [22]. Tal es, sintéticamente formulada, la vía para la superación de la alienación que produce la división del trabajo. El hombre de hoy es como lo ha descrito Marcuse: *unidimensional,,* unilateral. Es una práctica corriente, entre los investigadores científicos de las universidades norteamericanas, hacer un primer borrador de sus escritos y luego entregárselo a un «estilista» para que este lo redacte pulidamente. Una división del trabajo semejante habría sido rechazada con horror por Marx.

Pero si era un científico omnidimensional, omnilateral, que cuidaba tanto de la precisión de sus cálculos como de la precisión de sus metáforas, ¿por qué desvirtuarlo y escindirlo? ¿Por qué tomar sus metáforas por lo que no son? Es un error semejante, pero inverso, al que cometen los unidimensionales científicos burgueses cuando, irritados por las metáforas de Marx, aseguran que

toda la obra de Marx es una metáfora, y que la teoría de la plusvalía es el producto de una afiebrada imaginación mesiánica.

IV. LOS ELEMENTOS QUE COMPONEN LA IDEOLOGÍA

El tratamiento detallado de los dos problemas anteriores nos permitirá indagar con mayor precisión acerca de los que aún quedan por estudiar.

¿Cuáles son los elementos de que se compone la ideología? He aquí una pregunta resbalosa: ¿cómo determinar objetivamente unos elementos que no se nos dan material y objetivamente? La estructura económica de la sociedad puede determinarse objetivamente, porque consiste en un tejido de relaciones materiales objetivas y cuantificables; pero la estructura ideológica de la sociedad, ¿se da del mismo modo? La respuesta a esta interrogante la brinda la teoría misma de Marx: si la ideología es expresión de las relaciones materiales, la mejor forma de estudiar los elementos en que consiste la ideología será estudiar aquellos elementos materiales y objetivos, «empíricamente registrables», como dice Marx, a fin de examinar el modo como son transformados y expresados en la ideología. Así, el secreto de la ideología como alienación no será otro que el secreto de la alienación material que ocurre en la estructura de la sociedad.

En la caracterización inicial se habló de que la ideología es «un sistema de valores, creencias, representaciones...». Aquí habría que recordar muchos pasajes en que Marx, y sobre todo Engels, hacen una enumeración algo ambigua de los elementos de la ideología. Dicen ellos que la ideología está compuesta de representaciones políticas, jurídicas, morales, religiosas, científicas, artísticas, sin olvidar ese impreciso «etcétera» que tanto daño ha hecho. Este es uno de los aspectos que es necesario precisar y deslindar con todo cuidado, porque de él pueden derivarse errores de cuantía. El deslinde puede hacerse porque la obra de Marx brinda los elementos necesarios.

Una división (no puramente metódica) nos ayudará a comprender mejor el problema. Hay dos tipos de elementos entre los enumerados: (A) los elementos políticos, científicos y artísticos, y (B) los elementos jurídicos, morales y religiosos. Se diferencian de modo general en que los elementos de (A)

pueden, en determinadas condiciones, ser ideológicos, pero también, en ciertas condiciones, pueden dejar de serlo; en tanto que los elementos de (B) son siempre y por definición ideológicos.

(A) *La política:* la política puede entenderse como ciencia y puede entenderse como ideología. Y si puede entenderse de ambas maneras es porque, en la práctica, se da de dos modos distintos, y aún en los casos en que se da de un modo puramente ideológico siempre cabe pensar que pueda darse como ciencia que, precisamente, supere ese estadio ideológico. A lo largo de la historia humana, la política ha revestido casi siempre un carácter puramente ideológico, lo mismo que las relaciones económicas —que fundamentan a la política— han consistido hasta ahora en relaciones de explotación, de alienación. Pero ello no impide concebir la política como una ciencia destinada no a encubrir ideológicamente el verdadero carácter de la estructura social, ni a manipular intereses de clases económicamente dominantes, sino por el contrario, destinada a consolidar un hombre político que no entienda su actividad ciudadana como la guerra de todos contra todos, sino como la cooperación de todos con todos. Esta nueva política tendrá sus aspectos prácticos y sus aspectos teóricos; su aspecto práctico fundamental consistirá en que la deliberación política defenderá realmente los derechos de todos, para lo cual será condición indispensable la desaparición de las clases y, más aún, la desaparición de la propiedad privada y la división social del trabajo; quienes «deliberarán» serán así los mismos que constituyen el aparato productivo, y no habrá una clase privilegiada a la cual la división del trabajo otorgue la «dirección espiritual» de las masas. Desaparecerá la división entre masa dirigida y oligocracia dirigente. Y el aspecto fundamental lo constituirá una *politología* o ciencia social comprensiva que estudie la vida política no como un reino aparte, sino como la superficie o fachada visible de una estructura social. Ella misma no consistirá en una «disciplina» aparte, sino en un aspecto de la *ciencia social global.* La ciencia de Marx es, en este sentido, tamb1en una ciencia política, pero no fundada «ideológicamente», no destinada a encubrir nada, sino al contrario: a desentrañarlo todo, a denunciarlo todo, a luchar contra las ideologías políticas. Su presencia demuestra que la política no es siempre algo «ideológico» y que puede ser una tarea científica. La tarea de dar *conciencia* a las clases explotadas no es una tarea «ideológica» en modo alguno. Por último, la política entendida como ciencia y conciencia es precisamente la encargada de desenmascarar a la política entendida como ideología, o sea, de

poner al descubierto esa típica inversión ideológica que ha hecho, en la historia, creer a los pueblos que eran sus políticos y su política los que determinaban su destino, ocultándose así la razón fundamental de los cambios sociales y las revoluciones, que reside en la estructura económica de la sociedad. Los políticos se han presentado a sí mismos, ideológicamente, como hombres que manejan ideas, y los gobernados y explotados han vivido convencidos de ser hombres manejados por ideas. De ahí, por ejemplo, el derecho «divino» de los monarcas, presuntamente conferido por el pueblo, según aquello de *Vox populi, vox Dei,* esto es: hacer creer al pueblo que es manejado por la voz o idea de Dios, voz e idea que él pueblo graciosamente otorga luego al rey. La ideología religiosa fue siempre gran acompañante de la ideología política, y ambas son un modo sutil de encubrir el dominio económico. Recordemos un pasaje de la obra de Marx *La lucha de clases en Francia:* «Bonaparte ya no necesitaba al Papa para convertirse en el presidente de los campesinos, pero necesitaba conservar al Papa para conservar a los campesinos del presidente. La credulidad de los campesinos le había elevado a la presidencia. Con la fe, perdían la credulidad, y con el Papa la fe. ¡Y no olvidemos a los orleanistas y legitimistas coligados que dominaban en nombre de Bonaparte! *Antes de restaurar al rey, había que restaurar al poder que santifica a los reyes.* Prescindiendo de su monarquismo: sin la vieja Roma, sometida a su poder temporal, no hay Papa; sin Papa no hay catolicismo; sin catolicismo no hay religión francesa, y sin religión, ¿qué sería de la vieja sociedad de Francia? *La hipoteca que tiene el campesino sobre los bienes celestiales garantiza la hipoteca que tiene la burguesía sobre los bienes del campesino»* [23].

La ciencia: la ciencia puede considerarse en sus aspectos ideológicos como en sus aspectos propiamente científicos. Este punto lo he adelantado suficientemente desde la caracterización general de la ideología, al comienzo de este ensayo [24]. En síntesis, se trata de lo siguiente. La noción misma de ciencia, en cuanto incluye la investigación y descubrimiento de la estructura de los fenómenos, rechaza a la noción de la ideología, que implica precisamente el encubrimiento y ocultación de esa estructura y la entronización de las apariencias, de lo propiamente «fenoménico». La ideología no pasa de la «fachada» de las relaciones sociales. Por ejemplo, ve en el capital una «cosa», y en el dinero una «cosa», cuando capital y dinero son relaciones sociales, de producción. Ve en el capital a interés, como lo recuerda Marx al final del Libro III de *El Capital,* un capital que se autovaloriza y crea intereses por ser ello una «propiedad mis-

teriosa» del capital, en vez de ver allí la forma más absolutamente fetichista del capital, en que el trabajo muerto ejerce su mayor presión económica sobre el trabajo viviente. El ideólogo atribuye el subdesarrollo de los países latinoamericanos a un retraso congénito, a razones raciales, climáticas que hacen de nosotros un pueblo en desventaja, en vez de caracterizar científicamente al subdesarrollo como una aberración histórica engendrada por leyes propias del sistema capitalista, que genera riqueza en el centro y mi seria en la periferia. Ahora bien, no se puede, sin embargo, invalidar totalmente a un sistema científico de ideas por el hecho de que posea elementos ideológicos. Los economistas clásicos carecían de una teoría de la explotación, dice Marx, pero sentaron las bases de la teoría del valor-trabajo, que es a su vez la base de la teoría de la explotación. En suma, la ciencia puede pertenecer al dominio de la ideología, pero también puede, en la misma medida en que es ciencia, pertenecer al reino de la teoría y de la conciencia.

El arte: el arte puede pertenecer al dominio ideológico, pero también —y en la misma medida en que es más artístico— pertenece al dominio de una espiritualidad no encubridora. Este es un caso muy especial en la teoría marxista, y es tal vez el más dudoso, por cuanto no hay textos suficientes, y los que hay parecen encerrar contradicciones. No pudiendo tratarlo aquí con el debido detenimiento, nos limitaremos a una conclusión general. Lo cierto es que, de acuerdo con la formulación de la teoría marxista de la ideología que aquí manejamos, el arte resulta ser casi siempre un elemento *no perteneciente a la ideología.* No es que el arte no sea algo social e históricamente determinado, como todas las expresiones espirituales de la sociedad, por la estructura social; el problema surge cuando consideramos que hay expresiones espirituales de la sociedad (el arte y la ciencia) que no son *ideología,* es decir, que por definición no se encaminan a encubrir u ocultar la estructura social, sino, por el contrario, a desentrañarla. El arte, en la misma medida en que es arte, es expresión viva de las relaciones humanas y no su ocultamiento. La esencia del arte no es ideológica, a despecho de que ciertas formas artísticas sirvan para encubrir las relaciones sociales fundamentales. ¿No acudía Marx a Shakespeare continuamente, incluso para la definición del dinero? ¿No nos hablaba de los eternos modelos griegos, válidos a través del tiempo y nada ideológicos a pesar de haber surgido como expresiones excelsas de lo humano en sociedades en que lo humano estaba representado por una clase social, en tanto la otra eran «cosas que trabajaban», esclavos?

Lo que ocurre es que la palabra «ideología» tiene en la obra de Marx y Engels dos sentidos fundamentales: un sentido lato y un sentido estricto [25]. El sentido estricto es el que manejamos aquí y fue presentado al comienzo de este ensayo. Según el sentido lato, fenómenos como el arte y la ciencia, y en general toda expresión espiritual de la sociedad (sea o no «encubridora» y formadora de falsa conciencia) forman parte de la ideología de la sociedad. *Pero este sentido lato es preciso rechazarlo hoy.* El sentido estricto es tan preciso y determinante que excluye al sentido lato. No se puede poner en un mismo nivel espiritual un fenómeno como el arte de Shakespeare y el Código Napoleónico; el primero es expresión de una visión profunda y general de las relaciones humanas, que en vez de ocultarlas las denuncia y las intuye magistralmente; el segundo, en cambio, es un aparataje jurídico destinado a justificar un estado de cosas capitalista, un estado de explotación, de propiedad privada, de privilegios. Las formas jurídicas son netamente ideológicas; las formas artísticas, en cambio, son más bien antiideológicas, y no por sus mensajes «doctrinales» sino por ir al fondo de las cosas, a su médula. En lo cual se emparentan con la ciencia, cuya misión es también ir (solo que analíticamente, y no por síntesis artística) al fondo de las cosas, a su esencia: «Toda ciencia sería superflua si la apariencia de las cosas coincidiese directamente con su esencia» [26].

(B) Los elementos jurídicos, morales y religiosos son, en contraposición con los del grupo anterior, pura y netamente ideológicos, tanto en el sentido lato como en el estricto del término.

Los cuerpos jurídicos —más allá de cualquier aspaviento que pueda hacerse acerca de su «perfección», del «genio romano», etc.— han tenido como finalidad específica la justificación casuística de determinados órdenes materiales de cosas basados en la desigualdad social, y la protección legal de los intereses económicos de las clases dominantes. El derecho romano tiene muy poco que ver con una igualdad real de derechos, y en cambio es una urdimbre legal para proteger la propiedad territorial, base de la riqueza romana; era un derecho, por lo demás, que justificaba expresamente la explotación de unas clases por otras. Tenía que hacerlo ideológicamente así, ya que se trataba de una economía basada en el trabajo esclavo. Precisamente por ello nunca fue tan hipócrita como el derecho burgués, correspondiente a una sociedad cuya riqueza proviene del trabajo asalariado, del obrero «libre» (libre de vender su fuerza de trabajo como mercancía al mejor postor). El derecho burgués, en nombre de sacrosantos principios igualitarios, consagra uno por uno todos los facto-

res sociales de alienación y los refuerza con una: peculiar alienación ideológica. Consagra al salario como forma de pago del trabajo del obrero, cuando en realidad el salario paga tan solo una parte, la necesaria para la subsistencia mínima de la fuerza de trabajo: «En esta forma exterior de manifestarse —escribe Marx—, que oculta y *hace invisible la realidad, invirtiéndola*, se basan todas las nociones jurídicas del obrero y del capitalista, todas las mistificaciones del régimen capitalista de producción» [27]. Por eso, en la *Crítica del Programa de Gotha* [28] se explica cómo en la fase avanzada de la sociedad comunista será superado el derecho burgués, lo mismo que se superarán el Estado y las clases sociales, la división del trabajo, la economía monetaria y mercantil y la propiedad privada: Lo mismo, en suma, que se superará la ideología. La legalidad provendrá, no de cuerpos de ideas extraños y sobreimpuestos como fuerzas extrañas a los hombres, sino de las relaciones mismas de estos, del modo de producir su vida, de la existencia práctica (y no meramente teórica) de la igualdad social y la distribución de la riqueza.

Lo mismo ocurrirá con *la moral.* La moral, hasta ahora, ha consistido en un aparataje ideológico montado por sobre las cabezas de los hombres, como un reino independiente de dogmas y preceptos, en parte religiosos, en parte jurídico-políticos. Y así como a un artista no le sirven de nada los preceptos de la retórica, a los hombres en general de nada les ha servido hasta ahora guiarse por principios que poco tienen que ver con la realidad. La religión difunde la moral, pero su moral es la de la pobreza, de la que nos dice Juan David García Bacca estas espléndidas frases: «Poco sacó Cristo de predicar la humildad a los poderosos. La apetencia y avorazamiento por el poder —de toda clase y ralea: de religioso a económico y político— ha aquejado y aqueja a su Iglesia misma, no digamos a la inmensa mayoría de sus trescientos millones de fieles, recontados por ella [...] Si Cristo no viene prestamente al mundo a predicar a los pobres el orgullo, el sentimiento de dignidad, se hallará con que otros —socialistas y comunistas— han realizado ya lo que debió hacer su Iglesia hace diecinueve siglos: predicar el orgullo a los humildes, *dignificar al pobre destruyendo su pobreza y no canonizarla cual virtud social* y triste ocasión de hacer tristes méritos ante el cielo. Tal misión la han emprendido y comenzado a realizar desde hace siglo y medio los socialistas; y ahora se pasa la Iglesia pidiendo a Dios que les devuelva a los pobres [...] No parece que Dios haga gran caso de semejantes plegarias —tardías y, en el fondo, insinceras. No es Cristo

quien ha vuelto al mundo a predicar el orgullo a los humildes y a restaurar la dignidad de los hombres. Fue Marx» [29].

De igual modo, ¿qué moral difundida por el Estado, qué «virtudes cívicas» pueden resultar válidas a los ojos de los pueblos, si estos se hallan oprimidos por ese Estado y sometidos a la más profunda desigualdad social? Por eso, la moral en cuanto cuerpo de *commendationes* tendrá que desaparecer, o mejor dicho, ser superada lo mismo que se supera la filosofía: realizándola. Pero, al realizarse, dejará de existir como moral, como ideología moral. Será simplemente *conducta.*

En cuanto a la *religión,* es la esencia misma de la ideología. El fenómeno ideológico comenzó en las sociedades históricas por ser un fenómeno religioso. La carencia de dominio de las fuerzas humanas sobre las fuerzas naturales hizo que el hombre dominase *por la imaginación* a la naturaleza. «Toda mitología vence, se adueña y configura a las fuerzas de la naturaleza en la imaginación y a través de la imaginación; pero se acaba con el dominio real y efectivo de dichas fuerzas» [30]. Por otra parte, mientras los seres humanos estén sometidos al fetichismo social de la mercancía y a la imposición de poderes extraños manejados por clases sociales poderosas, siempre habrá terreno abonado para la actividad ideológica religiosa, porque habrá quienes deseen ·resarcirse de su miseria material acumulando riqueza celestial. Repitamos una frase de Marx ya citada aquí: «La hipoteca que tiene el campesino sobre los bienes celestiales garantiza la hipoteca que tiene la burguesía sobre los bienes del campesino». De donde se desprende que la ideología religiosa, cuya función específica es compensar en la imaginación y en la fantasía humanas la miseria material mediante una promesa de riqueza ultraterrestre, habrá de desaparecer cuando ya no haya miseria terrestre que compensar. La fantasía humana podrá dedicarse íntegramente a otras actividades no forzosamente alienantes: creación artística, ciencia, tecnología, nuevos modos de cooperación, etc. La religión, como forma específica de la alienación ideológica, desaparecerá con la alienación material de la que era expresión.

• • •

Aún se podrían enumerar otros elementos (la metafísica, por ejemplo), pero creo que queda ya claro el sentido de la discusión. En suma, nuestra tesis es: es preciso configurar la teoría marxista de la ideología de acuerdo con el sentido estricto (y no el lato) que este término tiene en la obra de Marx y que intentamos caracterizar al comienzo de este ensayo. Este sentido estricto ex-

cluye del campo ideológico ciertas expresiones espirituales de la sociedad. El sentido de la desaparición futura de las ideologías consiste en la progresiva reducción de los elementos propiamente ideológicos antes enumerados en (B), y la progresiva expansión de la espiritualidad hacia los elementos enumerados en (A). Esto supone la progresiva desaparición de las condiciones materiales que hacían necesaria la justificación y encubrimiento de un orden social expoliativo. Pues la superación de las ideologías no puede realizarse en un plano *ideal,* lo mismo que la superación del capitalismo no se realiza con las *ideas* de Marx ni, como decía él mismo en 1844, con el «comunismo *pensado»:* tanto el capitalismo como su ideología solo son superables mediante el comunismo *real.* Este comunismo real es algo que hoy no existe, como tampoco existe en sentido estricto el socialismo real. Por tanto, imperan aún las ideologías.

V. LA IDEOLOGÍA Y SU RELACIÓN CON EL MÉTODO DE MARX

Otro aspecto importante que es preciso dilucidar en la caracterización general de la ideología es que este concepto alude a un «reino de las apariencias» que entronizado al modo de niebla conceptual (o «niebla ideológica», que decía Paul Baran), oculta el «reino de las estructuras» y lo sustituye. Como decíamos antes, el ideólogo se caracteriza por hacer pasar por estructura de la realidad social aquello que no es sino su mera apariencia fenoménica. Esto envuelve todo un grave problema de teoría del conocimiento e incluso de teoría de la verdad, que no podemos aquí sino tocar muy someramente. El criterio general de la verdad en Marx, era pragmático, tal como se desprende de sus *Tesis sobre Feuerbach*. La práctica es el criterio último de la verdad. Pero en el examen de la práctica histórica (para limitarnos solo a las ciencias sociales) se entrecruzan diversos elementos que es preciso analizar. Estos elementos son los que, con vocabulario de Marx, pueden llamarse «estructura» y «apariencia». La realidad social tiene una apariencia o, como dijimos antes, una «fachada ideológica», que « preciso no confundir con la estructura social. Es característico del ideólogo practicar, a veces deliberadamente, esa confusión, y presentar así como la verdad o fundamento estructural de la sociedad lo que no es sino su apariencia ideológica.

El concepto de ideología tiene, pues, una vertiente metodológica de considerable importancia dentro del método general de la ciencia marxista. Como lo dice Godelier en su ensayo antes citado, Marx concibió obras como *El Capital* en términos de estructuras, así como también es estructural (no digamos ya, como Godelier, «estructuralista») su concepción general de la historia y la sociedad. Dentro de esta concepción estructural juega un papel complementario y de primer orden el concepto de apariencia ideológica. Se trata de una apariencia «ideológica» no porque los fenómenos sean en sí mismos, en su nuda materialidad, «ideológicos», sino porque en la historia ciertas clases sociales se han empeñado en hacer pasar por real estructura social lo que no es sino apariencia, con lo que esta toma *eo ipso* un carácter ideológico. El método científico tiene, para Marx, una misión expresa: distinguir las estructuras sociales de sus apariencias ideológicas, poner sobre sus pies todo ese mundo «encantado e invertido» que los ideólogos presentan cabeza abajo; esto es, subrayar el carácter determinante de la estructura y el carácter determinado de la apariencia [31].

El hombre corriente de la sociedad capitalista, el hombre que trabaja y no sabe bien para quien trabaja, el hombre que llega a creerse justamente remunerado por el salario que le dan e ignora que buena parte de su fuerza de trabajo la entrega gratis, este hombre nada en la inconciencia ideológica generalizada en este tipo de sociedad. Por eso, cuando le preguntan qué es la sociedad se limita a señalar la fachada ideológica de esta: la sociedad, dirá, es el Estado, son las leyes, son los derechos y los deberes, las instituciones, la cultura, la vida política. Pero raras veces se le ocurrirá pensar que todo ese aparato que él llama «sociedad» no es sino la expresión ideológica de una realidad más profunda, que es aquella en la que él mismo se encuentra inmerso cuando entra en relaciones de producción para hallar su subsistencia. Está en el corazón mismo de la estructura social, y si le es difícil darse cuenta de ello es precisamente por ser sujeto actuante. De ahí que Marx dirigiera toda su ciencia, en último término, a esta clase que, de puro tener cerca su propia explotación, no la veía; destino su ciencia a hacer comprender a las clases explotadas la diferencia que hay entre concebir el trabajo propio como trabajo pagado por el salario y concebirlo como trabajo explotado y productor de plusvalía.

El Capital , así como la *Crítica de la economía política* y los *Grundrisse*, están plagados de esta distinción entre estructura y apariencia social, esto es, entre

aspecto real aspecto ilusorio, ideológico; entre *Struktur* y *Erscheignungsform*, para decirlo con una de sus contraposiciones más frecuentes. Ya vimos anteriormente que, como principio científico general, figura en Marx el siguiente: «Toda ciencia sería superflua si la apariencia de las cosas coincidiese directamente con su esencia». (La palabra «esencia» no debe entenderse aquí en el sentido filosófico de «ser» o *quidditas*, sino en el de estructura: relaciones reales fundamentales. Marx rechazaba expresamente, desde la época de *La ideología alemana* y el *Manifiesto Comunista*, el significado filosófico tradicional de «esencia»). La misión de la ciencia es, pues, saber en primer término que la estructura d« la realidad no es lo que «aparece», y mucho menos en el caso de la realidad social. Veamos algunos otros ejemplos de este método de Marx.

Refiriéndose al perfeccionamiento de la teoría del valor por él realizado, escribe Marx: «La determinación de valor por el tiempo de trabajo es, por tanto, el secreto que se esconde detrás de las oscilaciones *aparentes* de los valores relativos de las mercancías. El descubrimiento de este secreto destruye la apariencia de la determinación puramente casual de las magnitudes de valor de los productos del trabajo, pero no destruye, ni mucho menos, su forma material» [32]. Nos indica Marx dos cosas de gran importancia: que una teoría científica puede destruir una apariencia social que encubre ideológicamente una explotación social, y que, sin embargo, no basta este descubrimiento teórico para destruir realmente la explotación: la forma material de esta solo se destruye *prácticamente*. Es un aviso muy claro para los que piensan que pueden acabar con el capitalismo con solo destruir la ideología capitalista.

En unos borradores, conservados fragmentariamente y al parecer destinados al Libro I de *El Capital* [33], escribe Marx: «La simple relación entre compradores de mercancías implica que estos intercambian sus propios trabajos encarnados en diferentes valores de uso. La compra y la venta de la fuerza de trabajo como resultado permanente del proceso de producción capitalista implican que el obrero debe, sin cesar, *volver a comprar* una parte de su propio producto a cambio de su trabajo viviente. Así se disipa la *apariencia* de una simple relación entre poseedores de mercancías. Esas continuas compras y ventas de la fuerza de trabajo y la constante confrontación de la mercancía producida por el obrero mismo, como comprador de su fuerza de trabajo y como capital constante, aparecen solamente como *la forma que mediatiza* el sometimiento del obrero al capitalista, y el del trabajo viviente como simple medio de conservación y acrecentamiento del trabajo materializado conver-

tido en fuerza autónoma frente a él [...] La constante renovación de la relación de compra y venta no hace sino asegurar la continuidad de la relación especifica de dependencia y le da la *apariencia* engañosa de una transacción, un contrato entre poseedores de mercancías, iguales en derecho y libremente enfrentados». Ahora bien, cuando el capitalista o sus representantes teóricos, los economistas, presentan la relación capital-trabajo como un simple contrato, una inocente y legal transacción (en lo cual los apoya todo el sistema jurídico) entre poseedores de mercancías, no hacen, sino encubrir ideológicamente, bajo una apariencia engañosa, la estructura real de las relaciones productivas. Hacen aparecer como cosa normal y corriente el hecho de que el trabajador, después de vender su única mercancía —su fuerza de trabajo— a cambio de un salario que no cubre su trabajo real, produce mercancías para el capitalista y más tarde, cuando esas mercancías están en proceso de circulación, él mismo, su productor, *tiene que comprarlas con el salario ganado por producirlas*. Este monstruoso y fantástico proceso de alienación del trabajo aparece, sin embargo, perfectamente justificado ideológicamente por el sistema social.

Y a propósito de la valorización del capital en el proceso de circulación, hay en *El Capital* un razonamiento análogo, dirigido contra los economistas: «[...] Lo que la economía política ve es lo que se *manifiesta*: la acción que ejerce el tiempo de circulación sobre el proceso de valorización del capital, en términos generales. El economista concibe esta acción negativa como positiva, porque son positivas sus consecuencias. Y se aferra más aún a esta *apariencia* porque cree encontrar en ella la prueba de que el capital encierra una fuente mística de autovalorización, independientemente de su proceso de producción y, por tanto, de explotación del trabajo, fuente que, según él, fluye en la órbita de la circulación» [34].

Más explícitamente aún practica Marx su método cuando, haciendo hincapié en uno de sus propios descubrimientos económicos, nos explica que los economistas anteriores no veían más que las apariencias existentes en las relaciones entre plusvalía y ganancia: «El hecho de que esta trabazón interna se descubre por vez primera aquí, de que, como se verá por lo que sigue y en el Libro IV, los economistas anteriores, o bien prescindiesen violentamente de las diferencias entre la plusvalía y la ganancia, la cuota de plusvalía y la cuota de ganancia, para poder retener como base la determinación del valor, o bien renunciasen con esta determinación del valor a toda base de razonamiento

científico, para atenerse a aquellas diferencias *manifiestas en la superficie de los fenómenos*; esta confusión de los teóricos revela mejor que nada cómo el capitalista práctico, prisionero de la lucha de la competencia e imposibilitado para ahondar en modo alguno debajo de la superficie de sus fenómenos, tiene que sentirse completamente incapaz para captar a través de la *apariencia* (*Schein*) la verdadera esencia interior y la estructura interna (*innere Gestalt*) de este proceso» [35].

Para no multiplicar demasiado las citas —que podrían, en efecto, multiplicarse fácilmente, ya que se trata de una auténtica constante metodológica de Marx— terminemos con unas palabras que sirven de síntesis esclarecedora de todo cuanto hemos dicho a este propósito. Se trata de uno de esos «descansos» teóricos en que Marx hace recapitulación general: «Si el análisis de l*as conexiones reales, internas*, del proceso capitalista de producción constituye, como el lector ha podido observar bien a su costa, un asunto muy complicado, y el descubrirlas supone un trabajo muy minucioso; *si es obra de la ciencia el reducir los movimientos visibles y puramente aparentes a los movimientos reales e interiores*, fácilmente se comprende que en las cabezas de los agentes de la producción y la circulación capitalista surjan acerca de esto ideas que difieren totalmente de estas leyes y que no son sino la expresión consciente del *aparente* movimiento. Las ideas de un comerciante, de un especulador de bolsa, de un banquero, son por fuerza ideas totalmente invertidas» [36].

Se ve a las claras aquí la relación entre ciencia e ideología. Estas «ideas invertidas» de que nos habla Marx son las mismas que aparecían en sus textos de *La ideología alemana* y que hemos examinado. Solo que ahora, manejando un poderoso aparato de análisis económico, nos ejemplos prácticos, innumerables ejemplos en los que se ve en que consiste específicamente, pragmáticamente, empíricamente el falseamiento ideológico. En cuanto a eso de que las falsas ideas del capitalista sobre las leyes económicas son «la expresión *consciente* del aparente movimiento», ello no es más que una manera de expresar el concepto de falsa conciencia, pues *la consciencia del movimiento aparente implica aquí la inconciencia del movimiento real. Y es esta inconciencia lo específicamente ideológico*. Decía Freud que ciertas cosas se reprimen o se olvidan (es decir, pasan a la inconciencia o a la preconciencia) como un modo de autoprotección del individuo. El capitalista de que nos habla Marx no hace sino reprimir u olvidar el movimiento real del proceso de producción, a fin de proteger sus propios intereses.

La ideología no es, pues, un andamiaje ideal encaramado sobre la estructura social para justificarla desde arriba; es, fundamental y esencialmente, un modo de ver la realidad social que no contempla sino la apariencia de los procesos, su modo de manifestarse exteriormente, y oculta —sabiéndolo o no— el carácter profundo, estructural del proceso. Así, por ejemplo, las relaciones de producción basadas en la institución del salario se *manifiestan* como un contrato legal en el que se paga a un obrero el «precio» de su trabajo. Pero, como nos dice Marx, «hablar de precio del trabajo es algo tan irracional como hacerlo de un logaritmo amarillo». La racionalidad de las apariencias, que presentan al sistema capitalista como un enrejado lógico justificado en todas sus partes, oculta la profunda irracionalidad del sistema, que lo pone todo del revés, y dirige la producción no hacia la satisfacción de las necesidades humanas, sino hacia la satisfacción de las necesidades del mercado capitalista.

VI. LA SUPERACIÓN DE LA IDEOLOGÍA

Resulta, pues, de primera importancia comprender el fenómeno ideológico dentro de la perspectiva del método científico de Marx. La teoría de la verdad implícita en el método de Marx se perfila como una teoría de la denuncia de las relaciones estructurales ocultas tras la coraza ideológica. Para comprender esto en profundidad se hace preciso entender que la ideología es un fenómeno implícito en el capitalismo (y, en general, en todo modo de producción basado en la explotación del hombre por el hombre). *En realidad, la ideología se presenta superpuesta a una cierta condición humana, explotándola. Esta cierta condición humana es la imposibilidad, en la vida corriente (digamos, en la vida de un obrero que trabaja), de ver las relaciones que se ocultan tras la apariencia social. El hombre corriente cree que la realidad es tal cual el la ve. Pero cuando esta inconciencia lo es respecto de unas relaciones profundas que son relaciones de explotación, entonces esa inconciencia es ideológica.* Y es tanto más ideológica y encubridora cuanto mayores sean los intereses que ese «no ver las cosas» protege. La inconciencia del obrero explotado es ideológica porque justifica, sin saberlo, la explotación de que es objeto; pero lo es más aún la del que lo explota. En un régimen exento de explotación seguirá persistiendo, claro es, la estructura síquica del hombre que le impide ver el

bosque por estar viendo los arboles, como dice el adagio. Pero esa inconciencia no será ideológica, porque no encubrirá explotación alguna.

Esta es la razón por la que es preciso oponerse firmemente a la tesis, generalizada entre los marxistas y no hace mucho reforzada por Althusser, que ve en la ideología algo que no deberá ni podrá desaparecer en la fase superior de una sociedad comunista. «El materialismo histórico —nos dice Althusser— no puede concebir que una sociedad comunista pueda prescindir jamás de la ideología» [37]. Puede ser que «el materialismo histórico» —término que jamás usó Marx, como tampoco el de «materialismo dialéctico»— no pueda concebir una sociedad comunista, ni cualquier otro tipo de sociedad, sin ideología; pero una cosa piensa el «materialismo histórico» y otra muy distinta piensa Marx. El «materialismo histórico» y, sobre todo el «dialéctico» son en buena parte la teoría marxista *vista por* las actuales sociedades *soi-disant* «socialistas»; como en estas sociedades, que se figuran ser ya socialistas (y no solo de transición hacia el socialismo), el imperio de la ideología es aplastante a través de un Estado omnipotente y una burocracia todopoderosa, entonces les resulta conveniente —en gesto, por cierto, típicamente ideológico— proclamar la identidad de marxismo-comunismo e ideología. Dicho sea esto por el «materialismo histórico». En cuanto a Althusser, no procede por razones tan absurdas. En realidad, su razonamiento es correcto si tenemos en cuenta que su concepto de la ideología corresponde a lo que hemos llamado *sentido lato del término*; en el sentido lato del vocablo, la ideología comprende *todas* las manifestaciones espirituales de una sociedad: arte, ciencia, etc.; así, la ideología de la sociedad capitalista incluye, ¿por qué no? la mismísima ciencia de Marx, ya que esta es una manifestación espiritual determinada por la realidad histórica en que nació. Pero ya se ve el absurdo a donde nos vemos conducidos. ¿De qué sirve ese concepto lato de ideología si no nos permite diferenciar la obra de Marx de la de cualquier ideólogo o apologista del capitalismo? Es cierto que hay pasajes de la obra de Marx en los que «ideología» funciona como un concepto neutro, en un sentido lato; pero es abrumadora la cantidad de pasajes (y ahí esta íntegra *La ideología alemana* para demostrarlo) en los que funciona como un concepto específicamente destinado a designar *no toda* manifestación espiritual de la sociedad, sino tan solo aquellas que sistemáticamente se ocupan de ocultar, justificándola, la relación de explotación existente en la estructura social. Este es el sentido estricto de «ideología». Engels manejo el término casi siempre en este sentido, como cuando escribió, en carta a Mehring

del 14 de julio de 1893 (justo el año en que Freud hizo su descubrimiento), lo siguiente: «La ideología es un proceso que el llamado pensador cumple conscientemente, *pero con una conciencia falsa.* Las verdaderas fuerzas motrices que le impulsan permanecen desconocidas para él, pues *de lo contrario no se trataría de un proceso ideológico*». Si la conciencia falsa es algo especifico de todo proceso *ideológico*, entonces, ¿cómo conciliar esto con el sentido lato de la palabra «ideología» [38], que incluye todo tipo de manifestación espiritual, aún aquellas destinadas precisamente a liquidar la falsa conciencia? Los pensadores Marx y Engels, incluso cuando denunciaban la falsa conciencia, ¿no eran ellos mismos ideólogos y portadores de falsa conciencia? Esta es la contradicción implícita en el sentido lato del término ideología, que mete en un mismo saco a todas las expresiones ideales de la sociedad. Claro está que, en un sentido lato, en la sociedad comunista seguirá habiendo ideología; pero no así en el sentido estricto y genuino del termino.

Digámoslo una vez más: en todas las sociedades habidas hasta ahora ha habido ideología *porque* ha habido un sistema de explotación que era preciso justificar y velar en tanto «explotación». Por tanto, si es posible que la humanidad, abandonando su «prehistoria» de explotación, arribe un día a la sociedad comunista, donde no existan las clases, ni la propiedad privada, ni la división del trabajo, ni el dinero, entonces, forzosamente, es posible la superación de la ideología. Las formas ideológicas —como la religión, por ejemplo— desaparecen cuando desaparece la estructura material que las engendró, así como la mitología desaparece con el dominio tecnológico de la naturaleza, del mismo modo la ideología desaparecerá cuando desaparezca aquello que ella justificaba: la explotación.

Hay dos razones que hacen muy difíciles de aceptar estas ideas. En primer lugar: como, hasta ahora, en todas las sociedades ha existido una formación ideológica *ad hoc* —ideología fetichista primitiva, ideología esclavista, ideología de la servidumbre, ideología burguesa—, se piensa que la ideología es algo perteneciente a la «naturaleza» humana. Pero esto es olvidar que la ideología es, como la alienación en general, un fenómeno *histórico* y no un rasgo «antropológico». Si todos estamos dispuestos a admitir que la ideología esclavista ha desaparecido, ¿no la estamos considerando como un fenómeno histórico superable y superado? Lo propio ocurre con la ideología a secas. *Decir que en la sociedad comunista tiene que haber una ideología es lo mismo que decir que en la sociedad comunista tiene que haber una alienación, pues de no haber aliena-*

ción, ¿qué sentido tiene una ideología que la justifique? Ahora bien, si Althusser nos replicase que él usa el término en su sentido lato, entonces podemos preguntarle de que sirve ese sentido lato. La verdad es que no sirve para nada. El mismo Althusser lo rechaza cuando restablece la distinción correcta entre ideología y ciencia; pues si la ideología es algo contrapuesto a la ciencia (lo que es correcto), entonces la ciencia no puede figurar en el mismo nivel que la ideología; pero, en el sentido lato del término «ideología», la ciencia forma parte sin embargo de la «superestructura ideológica» de la sociedad. La contradicción es aplastante.

La segunda razón que impide a muchos aceptar nuestra tesis (que no es la nuestra, sino la que se desprende de una interpretación no fetichista de Marx) es que si desaparece la ideología en la sociedad comunista, ¿que la va a sustituir? Preguntar esto es como preguntar: si desaparece un día la explotación del hombre por el hombre, ¿que la va a sustituir?

Evidentemente, algo tendrá que haber en vez de ideología, y también algo en vez de explotación. Para los que creen en el «egoísmo ínsito» del ser humano y en su «maldad natural», nada habrá que pueda sustituir a la explotación, ni a la guerra imperialista, ni al tiempo del desprecio del hombre por el hombre. Pero para aquellos que ven en el hombre *una naturaleza históricamente perfectible* no hay inconveniente alguno en concebir, basándose en datos objetivos de carácter negativo, o sea *via negationis*, que una vez erradicados los factores históricos de la alienación, una vez erradicada la alienación material, desaparecerá también la alienación ideológica. La alienación ideológica maneja la estructura síquica del hombre, engendrando un conflicto entre su conciencia y su inconciencia. Si hoy, a nivel del individuo, confiamos (basándonos en las nuevas ciencias) en que es posible superar ese conflicto en un grado muy aceptable, ¿que nos impide pensar que en el futuro, con la desaparición objetiva de los factores que hacen del hombre un lobo (o un mercader) para el hombre, pueda también desaparecer *a nivel social* el conflicto entre ideología y estructura social, el conflicto entre una ideología justificadora y una realidad injustificable? Si en el terreno individual nos es dado hoy admitir que al siquismo reprimido puede suceder la libre espiritualidad, la desalienación individual, ¿por qué no admitir la posibilidad real de que, a nivel social, la ideología sea sustituida por la libre espiritualidad? ¿No era esto lo que nos quería decir Marx cuando, en su grandiosa visión de los *Grundrisse*, nos habla del *desarrollo universal de los individuos*? El hombre de la sociedad de explotación,

nos dice Marcuse, es unilateral, unidimensional; ¿quiere esto acaso decir que es esa una condición de un ser maldito, una condición antropológica inevitable? En modo alguno; el hombre, con la superación de la división del trabajo, puede ser omnilateral, omnidimensional. «Desarrollo universal» de los individuos es solo una manera de traducir *allseitige Entwicklung*, que quiere decir literalmente «desarrollo omnilateral». Así como la alienación material podrá ser sustituida por la libre asociación, la autogestión y la cooperación de los productores, la alienación ideológica podrá ser reemplazada por el desarrollo omnilateral de la conciencia, que es el desarrollo universal de los individuos.

VII. CONCLUSIÓN

De sobra sé que la presentación anterior de la teoría marxista de la ideología es francamente heterodoxa. Pues hoy, en el marxismo, se habla —como en el caso de las religiones— de ortodoxia y heterodoxia. La idea de una ortodoxia marxista es, en sí misma, antimarxista. No solo fue Marx uno de los más grandes heterodoxos y herejes científicos que se han dado en la historia, un hombre que era la heterodoxia en persona con respecto a su tiempo, sino lo que es más: nos dejó un cuerpo teórico no para que «creyésemos» en él, sino al contrario: para que lo superásemos. Superar a Marx no es superar los fundamentos generales de su visión de la historia; esos fundamentos fueron trazados con la suficiente universalidad y precisión como para que durasen siglos, al menos hasta el advenimiento de una sociedad comunista, que es cuando Marx será realmente superado, y su teoría abolida o absorbida por la práctica. Pero hoy todavía es Marx una *teoría*, con el agravante de que hay sociedades que pretenden haber «realizado» ya totalmente esa teoría, no habiendo hecho otra cosa que desvirtuarla en buena parte, y no consiguiendo otra cosa sino que se confunda la teoría de Marx con el «marxismo» actual. Frente a esto no nos queda, en el piano teórico, más remedio que *leer* a Marx, ver en sus propios textos y contextos que fue lo que dijo exactamente acerca de la sociedad. A pesar de todos los libros de citas, a pesar de todos los manuales, a pesar de todos los malabarismos de teóricos ingeniosos y a veces geniales, la obra de Marx es hoy más que nunca un país de sorpresas, un firmamento conceptual donde hay galaxias enteras por descubrir. Ahí está, para demostrarlo, el problema de la alienación. Sobre él se ha escrito muchísimo, pero a base de unos

textos juveniles donde ese problema esta insuficientemente expresado; está por descubrir la enorme riqueza conceptual que adquiere la alienación en *El Capital*, incluyendo muy especialmente ese *Libro IV* inconcluso que son las *Theorien über den Mehrwert*, verdadera cantera para el problema de la alienación y *totalmente* inexplorado en este sentido. Incluso los que profesionalmente se dedican a «leer» a Marx y a enseñarnos como debemos practicar esa lectura, caen, como Althusser, en el grueso error de considerar a la alienación como un concepto «premarxista» dentro del mismo Marx y, lo que es peor aun, «ideológico». Decir que el concepto de alienación es ideológico es lo mismo que decir, simple y llanamente, que la visión marxista de la sociedad era un puro falseamiento de la realidad.

Igual ocurre —aunque en escala menor que en el caso de la alienación— con el concepto de ideología, que ha sido contemporáneamente acomodado y acicalado para justificar la presencia omnímoda del falseamiento ideológico en sociedades que se dicen «marxistas». Por ello es preciso volver a pensar ese concepto en sus términos originales, darle la justa función que le asignaron sus creadores, asignarle de una vez su estricto sentido y abandonar para siempre ese sentido lato, laxo, blandengue que no hace sino neutralizarlo, emascularlo, descabezarlo teórica y prácticamente. La ideología fue uno de los grandes endriagos o fantasmones contra los cuales lucho Marx. Como lo dice magníficamente uno de los intelectuales checos de la «primavera de Praga», Antonin J. Liehm: «En mi opinión, parece como si la mayor parte de los marxistas de Occidente no hubieran leído a Marx. ¡Un hombre como Marx, que hizo todo lo posible por *destruir el mito de la ideología*, que era un analista de la realidad social y económica y que solo a partir de ese análisis llegaba a ciertas generalizaciones, un hombre que *desconfiaba de las ideologías y por consiguiente de todo dogmatismo... !*»

III. EPÍLOGO SOBRE LA IDEOLOGÍA EN EL CAPITALISMO MONOPOLISTA

Después de escrito este ensayo he topado con un pasaje del brillante economista Paul Baran en el que este autor parece poner en tela de juicio la utilidad del concepto clásico de ideología en la etapa actual del capitalismo, signada por el fenómeno del monopolio. Vale la pena discutir las razones de Baran porque, aunque se este en desacuerdo con ellas, apuntan una serie de problemas de máximo interés.

El pasaje, que pertenece al ensayo de Baran titulado *¿Crisis del marxismo?*, comienza asentando correctamente un hecho actual: «Se trata del hecho de que la mentalidad de la clase dominante se ha convertido sin discusión en la mentalidad dominante». Habría que añadir: se ha convertido en la mentalidad de los dominados, pues, como lo expreso Marcuse en su *Ensayo sobre la liberación*, la ideología capitalista se ha adueñado de tal modo de la mente de los explotados que una revolución social tendría que contar, en primer término, con que tendría que ser una «subversión contra la voluntad y los intereses de la mayoría de la gente» [39]. Baran lo expresa muy bien cuando añade a su frase anterior: «Y la tendencia, sistemáticamente cultivada, a ver al capitalismo como *natural*, a considerarlo como el orden obvio de las cosas, ha devenido no solo la actitud de la burguesía sino también la actitud de vastas masas populares». A continuación Baran advierte, también correctamente, que este no es un fenómeno imprevisto; por el contrario, «Marx y Engels, desde mediados del siglo pasado, subrayaron repetidamente la probabilidad o también la inevitabilidad de tal estado de cosas». Estamos incluso dispuestos a aceptar esta otra afirmación de Baran: «Sin embargo, pareciera que su visión y la de los demás marxistas [?] sobre el papel de la ideología burguesa en el proceso histórico debería ser ampliada para poder considerar lo ocurrido en las sociedades de capitalismo monopolista» [40].

Pese a la ambigüedad de eso de «los demás marxistas» (en primer lugar, ni Marx ni Engels eran propiamente «marxistas», y en segundo término, entre los marxistas hay posiciones muy disímiles sobre el problema), pese a ese

detalle, decía, creo que puede aceptarse la idea de que la teoría clásica de la ideología debe ser ampliada, *o mejor dicho, profundizada, desarrollada* en todas sus posibilidades, a fin de poder aplicarla a nuestra época. Es lo que he propuesto, entre otras cosas, en este ensayo, cuando he afirmado que nuevas ciencias, tales como el sicoanálisis, pueden arrojar luz en zonas que Marx y Engels dejaron forzosamente imprecisas, como la de la «conciencia», la «falsa conciencia», el «proceso inconsciente» en que consiste la ideología, «pues de otro modo no seria tal proceso *ideológico*» (Engels); pero, además, no solo las nuevas ciencias, sino el desarrollo mismo real del capitalismo exigen una profundización del concepto de ideología, pues, como bien lo señala Baran, hoy en día el problema no es la explotación degradante que existía en tiempos de Marx (aunque esto tiene sus bemoles, que veremos luego) y que necesitaba de sofisticadas explicaciones ideológicas para ser justificada, con el temor constante de una rebelión de los explotados en el corazón mismo del capitalismo, en las metrópolis; hoy el problema es que aparentemente la situación de la clase obrera ha mejorado: se ha reducido la jornada de trabajo, los obreros tienen automóvil y televisor, van de vacaciones a balnearios donde también van los ricos y, en suma, como ocurre en los Estados Unidos, son obreros que en su mayoría apoyan a Richard Nixon, el presidente más agresivamente imperialista que tal vez ha tenido esa nación. Entonces, es preciso profundizar el concepto de ideología para explicar todo esto. Pero entendámonos, pues aquí comienzan las divergencias con Baran: no se trata de declarar inadecuado el concepto de ideología para el capitalismo monopolista sino, por el contrario, de *afirmarlo profundizándolo, desarrollando todas sus consecuencias.*

A fin de que pueda el lector formarse su propia opinión sobre el asunto, transcribiré algunos pasajes de Baran donde este explica su tesis. Refiriéndose a la teoría clásica de la ideología, escribe:

> Lo que impide a esta teoría esencialmente exacta responder plenamente a los problemas presentados por el capitalismo monopolista es el hecho de que el papel de la ideología burguesa se ha ampliado considerablemente en el curso de los últimos cien años. En realidad, la ideología burguesa ha sido capaz no solo de adecuarse a las funciones descubiertas y analizadas por Marx y Engels, sino también de asumir nuevos y más ambiciosos propósitos. Ella no sirve ya solo de barrera a las aspiraciones del pueblo hacia una sociedad mejor, ni constituye solamente el reticulado que impide al pueblo la satisfacción de sus necesidades esenciales y de sus aptitudes potenciales; la ideología burguesa ha

> alcanzado hoy lo que puede ser llamado su principal objetivo: sometiéndose a un proceso de involución, ha introducido una robusta cuña entre necesidades y deseos humanos. En una época se pensaba que el pueblo sería impulsado a la ira por las injusticias, las desigualdades y la explotación, pero que el temor de la condena y del castigo divino o social lo apartaría temporariamente de la rebelión. En la época del capitalismo monopolista, en cambio, la injusticia, la desigualdad y la explotación no son entendidas y sentidas *en cuanto tales*, no *se quiere* luchar contra tales fenómenos, ya que se los considera como aspectos naturales de las cosas. [...] El concepto clásico de la función de la ideología burguesa no logra comprender estos cambios profundos por dos razones. En primer lugar, también Marx y Engels —en cuanto fueron muy conscientes de la plasticidad y maleabilidad de la naturaleza humana— subestimaron decididamente la medida en que los deseos humanos pueden ser influidos y deformados por el orden social en el que él hombre esta encerrado. Paralelamente, atribuyendo al capitalismo solo una vida relativamente breve, ellos no estaban en condiciones de anticipar el campo y la profundidad de acción de los hábitos formados por siglos de desarrollo capitalista.

Al fragmento que antecede hay que añadir las observaciones contenidas en una nota de Baran en su obra *La economía política del crecimiento* [41], donde declara más enfáticamente que «es dudoso que él término ‹ideología›, tal como convencionalmente se usa en la sociología del conocimiento, sea aplicable en el capitalismo monopolista». Baran da aquí la razón siguiente: la ideología, en su viejo sentido, implicaba una *creencia* firmemente sostenida por quienes la comparten, y es parcialmente adecuada y parcialmente inadecuada a la verdad histórica; era algo parecido, dice Baran, a la «racionalización» de Freud, en el plano de la estructura síquica individual. Ahora bien: «Un concepto totalmente distinto es el conjunto de nociones inadecuadas, parciales y prejuiciadas, que se implantan *conscientemente* en la mente de los hombres mediante las manipulaciones de una clase, con objeto de lograr ciertos fines al inducir la aceptación más o menos general de ellos. Por lo tanto, en la época del capitalismo monopolista, época en que las creencias, los valores y las convicciones sucumben cada vez más ante el ataque pragmático, la ideología cede rápidamente ante el acondicionamiento de las masas, sus ajustes, etc., dejando de ser su estudio parte de la sociología del conocimiento para trasladarse al reino de las investigaciones en la conducción de la opinión».

El desacuerdo con estas opiniones de Baran no surge, y esto debe quedar claro, de los datos mismos que él consigna: todo lo que dice acerca del papel de la ideología en el capitalismo monopolista es cierto, y ello queda definitivamente demostrado en la gran obra escrita por Baran y Sweezy: *El capital monopolista*. Sin embargo, Baran desliza (bien que sin demasiada convicción) la idea de que el concepto de ideología de Marx y Engels *no es aplicable al capitalismo monopolista*. En el primero de los textos citados insinúa que el concepto clásico debe ser «ampliado», lo cual, como ya vimos, es correcto, aunque sería mucho mejor decir que el concepto clásico es susceptible de ser *profundizado*, porque en aquel concepto estaban ya las raíces necesarias para explicar el posterior desarrollo del fenómeno ideológico en el capitalismo. Pero en el segundo de los textos de Baran parece implicarse la total inadecuación del concepto clásico a las realidades actuales. Y es aquí donde creo que se equivoca. Responderé con dos grupos de argumentos.

1) No es cierto que Marx y Engels «subestimaron decididamente la medida en que los deseos humanos pueden ser influidos y deformados por el orden social». Bastaría recordar uno de los más brillantes pasajes de los *Manuscritos de 1844*, donde Marx desarrolla el tema de la *alienación de las necesidades* de un modo tan notable que, como bien lo ha dicho Ernest Mandel, Marx habla allí como podrían hablar hoy un Dichter o un Packard, yendo al fondo de esa «creación de necesidades» que el mercado capitalista engendra en los hombres, de la que tanto hablan hoy los «analistas motivacionales», los inductores de las necesidades para el consumo en la sociedad actual. ¿No escribió, por otra parte, Marx, en su *Crítica de la economía política* de 1859, que «la producción produce no solo un objeto para el sujeto sino *un sujeto para el objeto*»? ¿No explicó repetidas veces en *El Capital* que la producción capitalista, mirada en su conjunto y en su estructura, implicaba forzosamente una producción destinada, no a satisfacer las necesidades del individuo, sino las necesidades del mercado, cosa que ideológicamente se logra haciendo creer a los individuos que de lo que se trata es de satisfacer «sus» necesidades como individuos? Esto no significa que pretendamos ver en Marx un «analista motivacional», ni tampoco que pensemos que su concepción de la ideología no deba ni merezca ser hoy profundizada con ayuda de las nuevas ciencias. Lo que sí afirmamos es que su concepción de la ideología iba paralela a su concepción general del capitalismo, y que ambas presuponían un desarrollo universal de las necesidades, suscitado por el mercado capitalista para satisfacerse como un merca-

do cuya esencia reside en la acumulación incesante de capital. El capitalismo monopolista, como lo demuestran justamente Baran y Sweezy en contra de ciertos ideólogos norteamericanos, sigue rigiéndose, pese a sus diferencias específicas, por la ley de la maximización de las ganancias [42]. Esta ley necesita e implica una incesante justificación ideológica, en el mismo sentido en que la necesitaba e implicaba en los tiempos de Marx. No hay, pues, en este aspecto, necesidad de «otro» concepto de ideología calculado *ad hoc* para el capitalismo monopolista; lo que hace falta en una profundización del concepto clásico. De igual modo, Baran y Sweezy no necesitaban de «otro» marxismo para su explicación del capital monopolista, sino de una profundización y ampliación de las concepciones de Marx. La necesidad de una profundización y no un rechazo del concepto clásico de la ideología la han sentido autores contemporáneos de gran alcance, tales como los pensadores de Frankfurt, en especial Adorno y Marcuse.

2) Es cierto que en las metrópolis capitalistas desarrolladas la lucha social no se manifiesta ya como la de un proletariado indigente y hambriento contra unos capitalistas opresores. Eso es tan cierto como que él proletariado allí ha sentido una mejora objetiva de sus condiciones de vida (aunque su explotación, en términos relativos, siga siendo tan grande o quizá mayor), y como que el mismo capitalista no es hoy ya el viejo magnate individualista, cruel y egoísta, sino el deportivo «hombre de empresa» que piensa en el bien de la empresa y, por tanto, de sus integrantes que trabajan; es mas, el mismo «hombre de empresa» se ha sometido al «salario» (aunque gane realmente mucho más que su salario, pero, en fin de cuentas, tiene un salario «no por ser capitalista, sino porque *trabaja*», como decía Marx a propósito de los sueldos de dirección). Todo esto es cierto: la lucha en las metrópolis ya no es la misma; el proletariado acepta como *natural* el orden de cosas y esta más o menos satisfecho (aunque esta tesis no es compartida por autores como Gorz). Sin embargo, eso es lo que ocurre en las metrópolis y a nivel nacional. Pero pensemos a nivel internacional. El capitalismo es hoy, más que nunca, un sistema mundial. Fenómenos que antes había que examinar a nivel de naciones es preciso examinarlos hoy a nivel mundial. La división del trabajo, por ejemplo, en el piano mundial tiene hoy efectos tan alienantes como antes en el nivel nacional. Hoy, una parte del planeta trabaja como proletariado productor para otra parte del planeta. Para decirlo con palabras de los mismos Baran y Sweezy: «La lucha de clases de nuestro tiempo se ha internacionalizado com-

pletamente. La iniciativa revolucionaria contra el capitalismo, que en los días de Marx correspondió al proletariado de los países avanzados, ha pasado a manos de las masas empobrecidas de los países subdesarrollados que están luchando por independizarse de la dominación y explotación imperialista» [43]. Todo esto quiere decir que la lucha social, en los términos en que la vieron Marx y Engels, no ha desaparecido, sino que se ha extendido. Entonces, si no ha desaparecido, ¿por qué habría de haber desaparecido —como lo supone Baran— la forma ideológica destinada a justificarla? Nuevamente, no se trata de sustituir por otro el concepto clásico de ideología, sino de ampliarlo y profundizarlo. La ideología capitalista, como tal no ha cambiado: se trata siempre de un sistema de valores destinados a justificar idealmente la explotación material. Lo que ocurre es que en la época del capitalismo monopolista, junto con la internacionalización o mundialización totales del capitalismo, ha crecido una red nerviosa mundial de medios de comunicación (*mass media*) que hacen un juego ideológico paralelo al juego económico mundial. Si la explotación ha alcanzado un nivel propiamente internacional (desarrollo *versus* subdesarrollo), su justificación ideológica también lo ha alcanzado. Se explica así la presentía, en Latinoamérica, de un poderosísimo imperio norteamericano de televisión que no sin razón ha sido llamado el *U. S. media empire in Latinoamerica*. En ese imperio se han vertido y unificado las viejas formas ideológicas: religión, metafísica, formas jurídicas, moral, y se han amasado con ese invento de nuestro tiempo que es la inducción sistemática y científicamente controlada de lealtades inconscientes («necesidades») hacia el mercado de mercancías. Ahora bien, con esta introducción objetiva de, como dice Baran, «una robusta cuña entre necesidades y deseos humanos», no ocurre una «involución» de la ideología, sino al contrario: un prodigioso crecimiento de la misma. Puede ser que haya una involución de las «ideas», una menor preocupación por hacer aceptar *teóricamente* al capitalismo, sustituida por un «ataque pragmático»; pero esto no hace sino corroborar nuestra tesis. Las «ideas» de *la ideología en cuanto tal* no son precisamente *ideas*, sino representaciones y valores no conscientes que mueven e impulsan a las ideas, del mismo modo que las represiones u «olvidos» mueven a la conciencia sin que esta lo sepa. Pero esto, como no pudo menos que admitirlo Baran, fue ya visto por Engels expresamente en el texto de su carta a Mehring, que ya hemos citado: «la ideología es un proceso que el llamado pensador cumple conscientemente, pero con una *conciencia falsa*. Las verdaderas fuerzas motrices que le impulsan permanecen ignoradas por él pues de lo contrario no se trataría de

un proceso *ideológico*». Esto, finalmente, nos explica la duda de Baran cuando afirma que en la «nueva forma» de la ideología el capitalista implanta «conscientemente» una determinada ideología a los consumidores, mediante técnicas de inducción subliminal. Sí, lo hace conscientemente, pero con una *conciencia falsa*. Él sabe que con su técnica creara «necesidades», pero no sabe (salvo, claro esta, en casos redomados y excepcionales) que todo ello conduce a la enfermedad profunda de los seres humanos, a su alienación. Como dice Baran muy justamente: «Si las consideraciones precedentes son válidas, se deduce que las sociedades capitalistas avanzadas están enfermas. Así como el recurso continuo al alcohol y a los narcóticos conduce antes o después al desastre, así también una divergencia prolongada entre las necesidades y los deseos del hombre no puede menos que desembocar en la catástrofe. Una sociedad organizada irracionalmente, en cuanto es incapaz de generar fuerzas internas orientadas a su propia abolición y a la introducción de relaciones sociales más racionales, conduce necesariamente al estancamiento económico, a la decadencia cultural y a un sentimiento difundido de resignación. Tal tipo de sociedad, alguna vez la más progresiva del mundo, pierde su posición hegemónica, se desliza fuera de la corriente del desarrollo histórico y tiende a basarse en la reacción, la inhumanidad y el oscurantismo».

Nuestras divergencias con Baran se revelan, así, como casi puramente formales, aunque no exentas de un interés determinado para la teoría de la ideología. Lo cierto es que esta conserva hoy toda su fuerza, precisamente porque se ha mundializado la explotación dividiéndose el mundo en zonas. El capitalismo lo ha advertido, y por eso dirige hoy su potencial ideológico hacia la domesticación mental del subdesarrollo. ¿La logrará? El mensaje de Baran es esperanzador: «en la época del capitalismo monopolista y del imperialismo la función de guía debe ser tomada por las naciones coloniales y subdesarrolladas».

KARL MANNHEIM: EXPOSICIÓN Y CRÍTICA DE SU CONCEPCIÓN DE LA IDEOLOGÍA Y LA UTOPÍA

La elemental perplejidad de nuestra época puede ser resumida en la siguiente cuestión sintomática: ¿cómo para un hombre es posible continuar viviendo y pensando en un tiempo en que los problemas de la ideología y de la utopía están siendo removidos radicalmente y pensados a través de todas sus implicaciones?

K. Mannheim.

I. INTRODUCCIÓN

La publicación, en 1929, de la obra de Karl Mannheim *Ideologie and Utopie* [44], se considera hoy como un verdadero hito histórico en la elaboración de teorías que son aún de urgente actualidad, entre las cuales destacan la *teoría de la ideología* y la de su derivado, la *sociología del conocimiento*; pero, además, con justicia puede decirse de aquel libro que con su original y heterodoxa *teoría de la utopía*, acaso más que con las anteriores, constituye una real y vivida anticipación de todo un universo de problemas teórico-prácticos puestos hoy sobre el tapete internacional por la llamada *teoría crítica de la sociedad*. Se trata de una influencia que se ha extendido a diversos campos, pero en especial al de la filosofía social y la politología. ¿Fue Mannheim un filósofo? Acaso pueda decirse de el que fue un filósofo social, en el mismo sentido en que lo fue, por ejemplo, Marx; pero así como Marx tuvo una particular inclinación al punto de vista económico, Mannheim la tuvo al punto de vista político, por lo cual —dado su carácter de teórico— bien puede convenirle el nombre de politólogo. En efecto, pese a la presencia constante en su obra de juicios de la máxima generalidad, no menos constante es en ella la referencia a los datos políticos empíricos: los partidos, los parlamentos, las corrientes de opinión, etc. De este modo, se inclinaba originalmente hacia aquello que, según Marx [45], diferenciaba al autentico científico del mero ideólogo: el interés por lo «empíricamente registrable» único método que puede impedir la típica deformación ideológica que consiste en explicar la historia por las ideas y no las ideas por la historia. De este modo, las diversas categorías manejadas por Mannheim en su obra son categorías históricas, de validez temporal y sujetas al devenir de los hombres; en modo alguno se trata de «formas originarias» de la praxis (tales como las de la «dialéctica fundamental» sartreana), ni de construcciones *a priori* que no estén sometidas a los mismos cambios cua-

litativos de la historia ni que, en fin, puedan en determinado momento desaparecer, tal como desaparece de hecho una formación económico-social. Esto no es contradicho por el hecho de que se manejen ciertas constantes, como por ejemplo la «determinación social de las ideas», pues son estas tan solo constantes metodológicas aptas para el estudio de lo que Mannheim llama *principios vivos* —entre ellos la ideología y la utopía—, esto es, creaciones históricas, en todo distintas de presuntas formas ontológicas previas a toda historia humana. En este sentido, puede decirse que fue Mannheim un buen discípulo de Marx, aunque en su obra —como aquí trataremos de mostrar— se separa en más de un punto importante de la doctrina marxista.

Mannheim fue en su juventud un marxista, pero tal adhesión no duró demasiado. *Ideología y utopía* es ya la manifestación de una grave crisis en aquel marxismo originario; incluso estilísticamente lo es, dado el hecho de las continuas variaciones de pensamiento que sutil, pero realmente pueden advertirse en esta obra. De ahí en adelante, todo fue un progresivo alejarse del marxismo, hasta el punto de que ha sido llamado, no sin razón a nuestro juicio, un «utopista de la derecha»; así lo llama Jean Floud, el profesor oxoniense, en un artículo en que escribe: *Despite his radical and marxist intellectual pedigree, Mannheim was ultimately a utopian of the right. Mannheim was a radical, but his radicalism was born of a deep conservatism. One never feels that Mannheim welcomed change, in the manner of the true revoluciónary, for its own sake* [46]. Trataremos aquí de mostrar las raíces teóricas de esta involución de Mannheim, claramente presentes en *Ideología y utopía*. Podemos adelantar lo que, a nuestro entender, constituye la principal de estas razones. Y es que Mannheim *pretendió, a un mismo tiempo, tomar los elementos principales de la doctrina marxista de la ideología y desentenderse de otros principios de la ciencia de Marx que no le convenía aceptar para sus intereses teórico*s. Pero esto es algo que no puede hacerse impunemente. Si se acepta la doctrina marxista de la ideología no queda otro remedio que aceptar todo cuanto va *estructuralmente* ligado a esa doctrina. De otro modo se termina falseándola, o se acaba en ciertas inevitables contradicciones; ambas cosas ocurren en el caso de Mannheim. Pensamos que, en cuanto a *Ideología y utopía* se refiere, esto se debe (aparte de motivos intrínsecos del pensamiento de Mannheim, como su tendencia a la ciencia «no valorativa») al hecho de que para 1929 Mannheim no conocía la obra fundamental de Marx sobre el problema: *La ideología alemana*, la cual, habiendo sido entregada, como cuenta Marx, «a la crítica roedora

de los ratones», permaneció inédita hasta 1932, año en que fue publicada en el volumen V, primera sección, de las *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA). Sin embargo, Mannheim hubiera podido, en ediciones posteriores de su libro, añadir su parecer sobre aquella obra. Pero no lo hizo. De todo lo cual resulta una sistematización del concepto de ideología —la realizada por Mannheim en 1929— que a pesar de su lucidez y su rigor desconoce el hecho básico de que la doctrina de Marx comenzó por ser una crítica radical de la ideología, y que el materialismo marxista —cuyo lugar de nacimiento es *La ideología alemana*— es un sistema teórico del cual forma parte esencial la teoría de la ideología, de modo que mal puede pretenderse tomar esta sin que se venga arrastrado todo el sistema. Una de dos: o se la toma con todo el sistema, o se la amputa del mismo, pero falsificándola necesariamente. Esto último es lo que hizo Mannheim.

Es, al menos, lo que se desprende de una atenta lectura crítica, *valorativa*, de *Ideología y utopía*. Entiéndase: no pretendemos negar el inmenso mérito que esta obra posee como estudio sobre la ideología y, ante todo, sobre la utopía. La sistematización de Mannheim es de un alto valor teórico y puede decirse que, de no haberla realizado, careceríamos hoy de algunos elementos indispensables para estudiar estos problemas. Pero el hecho de que una obra posea enormes méritos no implica que no adolezca también de fallas no menos enormes. En Mannheim las fallas no son de detalle, sino de estructura. Si uno toma aisladamente algunas de las definiciones (pues son varias en cada caso) tanto de ideología como de utopía, es posible perder de vista las fallas estructurales. Visto a corta distancia, su concepto de la ideología, por ejemplo, no difiere mucho del marxista (al que hay en este caso que tomar como canon); es a largo alcance donde aparecen las diferencias sustanciales. Mannheim fue un pensador sistemático: sus conceptos de ideología y utopía funcionan como las dos grandes variantes del sistema de la sociología del conocimiento, saber que aspira —lo mismo que el marxismo— a erigirse en método de explicación de la historia, al menos en lo que concierne a la producción espiritual de los hombres y a ciertas formas de su praxis, como la política. Precisamente por esta razón debe ser enjuiciada en cuanto sistema la obra de Mannheim, y no como la obra de un comentarista. Como comentarista riguroso del concepto de ideología solo fallas menores pueden descubrírsele; pero como pensador sistemático, que engloba aquel concepto en un amplio cuadro cognoscitivo,

se le pueden advertir fallas que provienen no de los detalles sino del sistema mismo de conocimiento por él edificado.

II. CONCEPTO Y DIVISIONES DE LA IDEOLOGÍA EN MANNHEIM

Dice Mannheim, en un esfuerzo por sintetizar su doctrina de la ideología:

> El concepto «ideología» refleja uno de los descubrimientos que surgieron del conflicto político, es decir, que el pensamiento de los grupos dirigentes puede llegar a estar tan profundamente ligado a una situación por sus mismos intereses, que ya no sean capaces de ver ciertos hechos que harían vacilar su sentido del dominio. Existe implícita en la palabra ideología la intelección de que, en determinadas situaciones, el inconsciente colectivo de algunos grupos oscurece la situación real de la sociedad para sí mismos y para otros, y de este modo la estabiliza [47].

A esta caracterización global del concepto es preciso añadir una serie de notas distintivas sin las cuales quedaría incompleto el pensamiento de nuestro autor.

En primer lugar, Mannheim propone reunir los múltiples sentidos de este ambiguo vocablo en dos grandes acepciones: la concepción particular y la total de la ideología. *La concepción particular* no se diferencia mucho de la idea de «mentira», por cuanto en ella se implica tan solo que somos escépticos acerca de la verdad de alguien, cuando este alguien, guiado por sus intereses, deforma «más o menos conscientemente» los hechos reales. *La concepción total*, en cambio, aparece cuando nos ocupamos de las características y composición de la estructura total del espíritu de esta época o este grupo; y así hablamos de «la ideología de una época o de un grupo histórico social concreto, por ejemplo, de una clase» [48]. En ambos casos se trata de un principio de desconfianza teórica, y en todo caso de un ir a buscar la verdad en la confrontación con la situación social real y dada. «Esto quiere decir —explica Mannheim— que las opiniones, afirmaciones, proposiciones y sistemas de ideas no son tomados en su valor aparente, sino que son interpretados a la luz de la situación vital de quien los expresa» [49]. Por otra parte, ambas concepciones se diferencian, en primer término, en que si la particular pone en duda solo

una parte de las afirmaciones de un adversario, la total pone en tela de juicio toda su *Weltanschauung*, incluso su aparato conceptual; en segundo término, la particular lleva a cabo su análisis en un piano sicológico individual, en tanto que la total ataca, colectivamente, sistemas enteros de pensamiento. «Correspondiendo a esta diferencia, la concepción particular de la ideología opera, en primer lugar, con una sicología de intereses, mientras que la concepción total utiliza un análisis funcional más formal, sin ninguna referencia a las motivaciones, limitándose a una descripción objetiva de las diferencias estructurales del espíritu que operan en diferentes marcos sociales» [50]. En suma, cada individuo se apropia solo un fragmento de esa totalidad social, y esta no es solo un mero «agregado» de las opiniones individuales: es una estructura que conviene analizar en su totalidad.

En segundo lugar, Mannheim propone como principio para el estudio de la ideología el estudio de la vida diaria, con su lenguaje propio; esto es, la existencia real y no solo la que se cuenta en los libros: «incluso los cambios principales en las estimaciones de las diferentes esferas de la realidad, tal como aparecen en la filosofía en último término, tienen su origen en los valores cambiantes del mundo cotidiano» [51]. En suma, una historia sociológica de las ideas «se ocupa del pensamiento real, de la sociedad, y no solamente de sistemas de ideas autoperpetuados y supuestamente autocontenidos, elaborados dentro de una rígida tradición académica» [52]. Para lograrlo, Mannheim propone situarse en una perspectiva *pragmática*.

En tercer lugar, dentro de la concepción total —que es la que en definitiva adoptará Mannheim para su sociología del conocimiento— se distinguen una *forma especial* y una *forma general*. La forma especial es la que considera a todos los grupos, menos el propio, como ideológicos y portadores de falsa conciencia; la forma general, en cambio, considera que todos los grupos, incluyendo el propio, son ideológicos, por ser todos «socialmente determinados». A la primera forma corresponde una concepción *valorativa* —esto es, que incluye juicios de valor— de la ideología, y a la segunda una concepción *no valorativa*. Dado que en el presente siglo ya no es posible pensar que el arma del «desenmascaramiento ideológico» sea propiedad de un solo partido —el del movimiento proletario marxista—, entonces es preciso, en primer lugar, admitir que el arma antiideológica puede ser usada por todos, incluso contra el propio marxismo; y en segundo término, que la forma verdaderamente apropiada para constituir la sociología del conocimiento debe ser la forma

general no valorativa. A su vez, las intelecciones no valorativas implican la adopción de un *relacionismo* (distinto del *relativismo* o determinismo social decimonónico), el cual «significa simplemente que todos los elementos de significación en una situación determinada se refieren unos a otros y derivan su significación de su interrelación reciproca en un determinado esquema de pensamiento» [53].

En suma, Mannheim se adhiere, tomando partido dentro de este cuadro de distinciones, a la *concepción total, de forma no valorativa y relacionista de la ideología*. Con lo cual se opera el tránsito a la sociología del conocimiento:

> Con el nacimiento de la formulación general de la total concepción de la ideología, su teoría simple se convierte en *Sociología del conocimiento*. Lo que en un tiempo fue el arma intelectual de un partido se ha transformado, generalmente, en un método de investigación de la historia social e intelectual [54].

Finalmente, recordemos que, en lo que se refiere a la concepción marxista de la ideología, aunque Mannheim reconocía que ella fue la primera en fundir las concepciones total y particular de la ideología y en darles su debido relieve a las posiciones de clase y a los intereses de estas en el pensamiento, sin embargo afirma que «el pensamiento marxista asigno tan decisiva importancia a la práctica política y a la interpretación económica de los acontecimientos, que estas dos cuestiones llegaron a ser los criterios últimos para separar lo que es simplemente ideología de aquellos elementos del pensamiento que son más inmediatamente aplicables a la realidad. Por consiguiente, no es ninguna maravilla que la concepción de la ideología sea corrientemente considerada como una parte integral, e incluso identificada con el movimiento proletario marxista» [55]. Sin embargo, «nada impide a los adversarios del marxismo servirse de esa arma y aplicarla al mismo marxismo» [56].

III. LA UTOPÍA: CRÍTICA Y ANTÍTESIS DE LA IDEOLOGÍA

En el parágrafo anterior hemos explicado sintéticamente, y en lo posible empleando el propio vocabulario de Mannheim, su peculiar doctrina de la ideología. Antes de pasar a hacer la crítica de esta convendrá hacer una exposición, igualmente breve y literal, del concepto de *utopía*, que en Mannheim

funciona como un opuesto complementario del concepto de ideología. En verdad son opuestos *dialécticos* con fundamento real y social, como ocurre con los opuestos de Marx; sin embargo Mannheim, extrañamente, no insiste demasiado en este carácter fundamental, acaso por temor de ver confundida su doctrina con la dialéctica; todo lo mas, llega a decir:

> [...] deseamos aislar el principio vivo que vincula el desarrollo de la utopía al desarrollo del orden existente. En este sentido, la correlación entre la utopía y el orden social existente resulta ser de carácter «dialéctico». Con ello se quiere decir que cada época permite la aparición (en grupos sociales diversamente localizados) de aquellas ideas y valores en los que están contenidas, en forma condensada, las tendencias no realizadas y no consumadas, que representan las necesidades de esa época. Esos elementos intelectuales se convierten luego en el material explosivo para hacer estallar los límites del orden existente. El orden existente hace nacer utopías que, después, rompen las ataduras de ese orden [57].

Si pensamos que toda ideología tiende a estabilizar el orden existente, entonces el concepto de utopía habrá de forjarse como crítica y antítesis de la ideología, y metodológicamente deberá ser formulado como complementario de este.

Para Mannheim, tanto las ideologías como las utopías son estados de espíritu que tienden a trascender la realidad. Pero las ideologías trascienden la realidad tan solo en busca de justificaciones ideales de un orden existente, en tanto que las utopías basan su trascendencia en un decidido empeño en destruir y subvertir ese orden o estatus. La ideología carece de verdadero contacto con la realidad; es una hipócrita idealización de la misma; en cambio, la utopía comienza a actuar cuando determinados grupos sociales incorporan las imágenes soñadas en la ideología a una conducta real, intentando realizarlas en la practica. Es lo que Mannheim llama «laicización» de la ideología en la utopía.

Mannheim, siguiendo a Landauer (en su obra *Die Revolution*, 1923), llama al orden existente *topía* —del griego *tópos*—, y utopía a las imágenes añoradas que desempeñan una función revolucionaria y trascienden la existencia; no la «existencia en sí» de los filósofos, sino la de los historiadores. Como vimos en el fragmento arriba citado, el orden existente supone la existencia en el de elementos que lo trascienden; si estos elementos son revolucionarios, son

utópicos. Pero la proposición inversa —esto es: si son utópicos, son revolucionarios— no será siempre cierta, a menos que reduzcamos el concepto genérico de utopía al especifico de *utopía relativa*. Esta se diferencia de la *utopía absoluta* por no consistir en una arbitraria fabulación de quimeras irrealizables sino, por decirlo con vocabulario que no emplea Mannheim, en una organización de los sueños según la realidad, *relativos* a esta y con el ánimo de transformarla. Las utopías, escribe Mannheim,

> trascienden también la situación social, puesto que orientan asimismo la conducta hacia elementos que esa situación, en el grado en que esta se realiza en el tiempo, no contiene. Pero no son ideologías en tanto y en la medida en que consiguen, por medio de una actividad de oposición, transformar la realidad histórica existente en otra más en consonancia con sus propias concepciones [58].

El sentido de utopía a que se adhiere Mannheim es el *relativo*. Con singular claridad explica su adhesión: «En las páginas que siguen, dondequiera que hablemos de utopía utilizaremos el término en su sentido meramente relativo, entendiendo por utopía lo que parece ser irrealizable solamente desde el punto de vista de un orden social determinado y ya existente»; esto ocurre así precisamente porque todo partidario del orden existente desconoce «la diferencia entre lo que es irrealizable de modo absoluto y lo que es irrealizable solo de modo relativo» [59].

Esta distinción mannheimiana, cuya repercusión en el concepto contemporáneo de *utopía concreta* es evidente, puede profundizarse si acudimos a lo que bien puede llamarse el fundamento filosófico de todo pensar utópico, que no es otra cosa que la filosofía del actuar y el proyectar humanos. Mannheim siempre opera en planos macroestructurales; pero bien se podría operar en un piano microestructural para estudiar los fundamentos de este problema. Como lo ha sugerido Antonio Pasquali [60], es posible ir a rastrear estos fundamentos en autores tan distintos como Nicolai Hartmann y Hans Vaihinger. Esquemáticamente expresado, el pensamiento de Hartmann en este punto es como sigue (no sin advertir que Hartmann no habla específicamente de utopía). En lo que él llama el «dominio de la realidad incompleta» [61], o sea el dominio del actuar humano en cuanto este, para realizarse, implica un «deber ser» que aún no es, es posible realizar una total inversión de las tradicionales categorías modales de «posibilidad» y «necesidad». En una tradición aristotélica —que solo contó con escasas e incompletas excepciones— se sostenía

que estas categorías eran *estados*. Pero si son estados, piensa Hartmann, entonces son realidad completa; si la posibilidad, por ejemplo, tiene dadas todas sus condiciones reales, entonces no es ya posibilidad en sentido modal, sino efectividad pura. Es cierto que «todo lo realmente posible es realmente efectivo» [62], pero esto es verdad solo en un plano que, aunque no debe confundirse con el lógico formal (por cuanto es ontológico), si pertenece a la esfera de la realidad completa, la esfera de lo total y realmente efectivo. Pero los actos y proyectos humanos, ¿pertenecen a esta esfera? ¿Es el actuar humano una estática fotografía de lo real, o es más bien un dinámico ir siendo, un devenir? El actuar humano, en cuanto deber ser, consiste fundamentalmente en plantearse *como necesario* aquello que realmente aún no es, o sea algo que es *aún imposible*. En la volición encuentra el hombre la fuerza necesaria para plantearse como necesario precisamente aquello que no es aún posible, y aquí reside la esencia de su libertad, pues tal necesidad es «libre». Es perfectamente concebible en lo real una necesidad desvinculada de la posibilidad real, pero solo a condición de que esa necesidad sea planteada en vistas a su futura realización y efectuación. Precisamente estas exigen, ontológicamente hablando, que aquella necesidad sea planteada en toda su pureza y libertad, o sea como la necesidad de algo imposible. Solo así es concebible, en términos modales, el actuar y el proyectar humanos. La barrera entre lo aún imposible y lo realmente posible (o sea lo que ha comenzado a ser efectivo, pero no lo es completamente hasta no tener dadas todas sus condiciones de posibilidad) queda solucionada mediante la voluntad humana, que es capaz de posibilitar lo imposible. Este es el *quid*: si la necesidad libre que se plantea el hombre en su deber ser fuese algo realmente posible, ¿habría alguna necesidad de posibilitarla? Evidentemente, no; pero entonces no podría concebirse dinámicamente el actuar humano, y este caería preso en un determinismo atroz.

Pues bien, ¿qué es esto sino concebir la estructura del acto humano como un incesante compuesto de microutopías, planteamientos de necesidades irreales, que son aún imposibles? La estructura de la vida humana es utópica, por lo que no es de extrañar que Mannheim notase la marcada tendencia de los seres humanos a interesarse más por lo irreal que por lo real. Sin embargo, lo real es el dominio del hombre; para atender a lo real será preciso concebir la microutopía del proyecto de tal modo que, aún siendo actualmente imposible su realización, esta pueda llegar tarde o temprano mediante la intervención de la voluntad. En el plano microestructural esto equivale a una

especie de principio de realidad que acompaña constantemente a un principio del placer (para utilizar los términos freudianos), o como diría Vaihinger, el carácter paradójicamente realista y práctico de las *ficciones* humanas [63]. La estructura de la vida humana —y por tanto, del pensamiento— es utópica, pero ello no impide que ese mismo carácter contribuya precisamente a la posibilitación real de los proyectos y actos humanos, exactamente en el mismo sentido en que dice Platón en *Las leyes* que el circulo perfecto (lo que Vaihinger llamaría una «ficción matemática»), siendo algo que realmente no existe, sin embargo posibilita prácticamente que los geómetras hagan toda suerte de demostraciones. De este modo, y ya en un plano macroestructural, toda utopía —en especial toda utopía relativa o concreta— puede explicarse como un plantearse *qua* necesarios objetos que, por el momento, son puros sueños, pero que pueden ir absorbiendo, por efecto de la voluntad humana, poco a poco las condiciones reales de posibilidad, hasta transformarse un día en algo realmente efectivo. El revolucionario venezolano que hoy, en 1971, se desespera por comprobar que *es aún realmente imposible* la revolución, debería pensar que todo lo que su voluntad hizo durante los años 60 no es trabajo perdido, pues consiste en un conjunto de posibilidades de realización que han sido ya adelantadas, lo cual acerca el día de la revolución, aunque este sea aún imposible. En todo caso, debe entender su tarea como faena utópica, como la posibilitación de lo imposible, que diría Hartmann. Y debe recordar, con Kolakowski, que *negar no es el opuesto de construir, sino el opuesto de afirmar el orden existente* [64].

Señalemos, para finalizar esta parte, algunas otras notas que Mannheim incluye en el concepto de utopía y en el método para estudiarlo. En primer término, si miramos hacia el pasado podemos hallar —dice— un criterio bastante claro de diferenciación entre lo ideológico y lo utópico. «Este criterio es el de su realización. Las ideas que con posterioridad resultaron haber sido meras representaciones falsas de un orden social pasado o potencial, fueron ideológicas; mientras que aquellas que fueron oportunamente realizadas en el orden social subsecuente fueron utopías relativas» [65]. Las utopías no son meras proyecciones de deseos en el tiempo o el espacio; son utópicas las proyecciones que, de un modo u otro, intervinieron en el orden existente, transformándolo. Por otra parte, hay que advertir que esta transformación no es nunca obra de un solo individuo, y que la clave para la inteligibilidad de las

utopías es la situación estructural de la capa social que las adopta. Por esto el principio epistemológico a seguir es el siguiente:

> Al referirnos a formas determinadas y a etapas de la mentalidad utópica estamos pensando en estructuras de mentalidad concreta, susceptibles de ser descubiertas tal y como se dieron en seres humanos vivos, en individuos. No pensamos en ninguna unidad construida de un modo puramente arbitrario (como la «conciencia en sí» de Kant) ni en ninguna entidad metafísica que estuviera más allá del espíritu concreto del individuo (como el «espíritu» de Hegel). [...] Ningún individuo aislado representa la encarnación pura de cualquiera de los tipos histórico-sociales de mentalidad que hemos presentado [66].

En lo que se refiere a la utopía en la situación social contemporánea, Mannheim ve un elemento conservador en lo que, según él, ocurre en nuestro siglo: «absorción continua del elemento utópico en la vida cotidiana». Hay, en general, en nuestro siglo, un progresivo acercarse de ciertas utopías a la realidad histórica. Concretamente, «la idea liberal, la socialista y la conservadora son simplemente etapas diferentes y, en realidad, formas contrarias del proceso que se aleja continuamente del quiliasmo y se aproxima cada vez más a los acontecimientos que suceden en este mundo». Ahora bien, esto ocurre como un proceso mutuamente destructivo, pues «las diferentes formas de mentalidad utópica se están destruyendo unas a otras en conflicto recíproco» [67]. A este respecto hay una observación de Mannheim particularmente acertada: «hoy en día, las condiciones internas de las situaciones sociales e intelectuales se reflejan con la mayor claridad en las diversas formas de la sociología» [68]. Esto resulta más cierto aún en 1971, cuando coexisten, como expresiones de contrapuestas situaciones sociales, dos grandes tipos de sociología: la del «modelo del orden» (sociología funcionalista) y la del «modelo del conflicto» (sociología marxista); la primera sirve como justificación ideológica del orden existente en el capitalismo imperialista; la segunda, como fuerza de denuncia dentro del mismo capitalismo. Mannheim vería con placer y dolor a un tiempo como su tesis se comprobó muchos años después, cuando en la década del 60 un régimen, el griego, prohibió de plano y sin más «la sociología», y como esta misma disciplina tuvo tan violento papel en los sucesos parisienses de mayo del 68.

Por último, hay que añadir que, según Mannheim, cuando la utopía desaparece la historia «cesa de ser un proceso en dirección a un último fin», pues «el concepto de tiempo histórico, que nos permite comprender las épocas cua-

litativamente diferentes, desaparece y la historia se convierte, cada vez mas, en algo parecido a un espacio indiferenciador». Uno de los factores para que esto ocurra es, según Mannheim, la utopía socialista, en cuanto que «la concepción dinámica del tiempo es anulada por el método sociológico marxista» [69]; observación que, como veremos, es totalmente incorrecta, no solo en lo referente al Marx de los *Grundrisse* (que tampoco pudo conocer Mannheim en 1929), obra donde hay una verdadera concepción dinámica del tiempo —y en especial del *tiempo libre*, como lo demuestra ampliamente Alfred Schmidt [70]—, sino lo que es más grave, en lo que toca a obras de Marx conocidas de Mannheim, tales como *Trabajo asalariado y capital* (1849), donde se dice aquello de: «El tiempo es el espacio del desarrollo del hombre», y en definitiva, *El Capital* , donde, además de ser el *tiempo de trabajo* un concepto clave para fundamental el concepto central de *valor*, existe también una concreta teoría del tiempo histórico (desarrollada ampliamente en los *Grundrisse*) para explicar las formaciones económico-sociales, en particular la correspondiente al capitalismo.

IV. CRÍTICA DE LAS CONCEPCIONES DE MANNHEIM

Con lo que acabamos de anotar no hemos hecho sino adelantar una de las varias críticas que pueden hacerse a las concepciones de Mannheim antes expuestas. Hasta ahora, hemos procurado exponer lo más fielmente posible el pensamiento de nuestro autor; para su crítica seguiremos el mismo orden adoptado en la exposición, pero lógicamente nos saldremos de la órbita y el vocabulario de Mannheim, para relacionarlo tanto con el marxismo clásico como con lo que bien puede llamarse las expresiones más contemporáneas del marxismo genuino, que se hallan a nuestro entender entre los representantes de la *teoría crítica de la sociedad* —aunque no solo entre ellos. Esto nos servirá, de paso, para comprobar positivamente la fecundidad que, pese a todas sus fallas, posee aún la sistematización realizada por Mannheim.

En primer lugar, hagamos notar que, aunque la *sociología del conocimiento*, tal como la propone Mannheim, no sea una ciencia compatible con el marxismo, ni siquiera con su teoría de la ideología, por cuanto viene propuesta en primer término como una ciencia «funcional» y no valorativa —teóricamente

asexuada—, sin embargo, bien hubiera podido Mannheim hallar las raíces de esa disciplina —al menos en lo referente a la intuición principal— en ciertos textos de Marx y Engels. Cierto que a la hora de redactor *Ideología y utopía* no conocía el texto fundamental en este sentido, *La ideología alemana*, donde Marx dice explícitamente que *la conciencia es un producto social*:

> El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia practica, la conciencia real [...] La conciencia, por tanto, es ya de antemano *un producto social*, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos [...] vemos aquí que esta religión natural o este determinado comportamiento hacia la naturaleza se hallan *determinados por la forma social*, y a la inversa» [71].

Mas, a pesar de ignorar este texto, Mannheim habría podido leer en otras obras de Marx, en numerosísimos pasajes, como todo cuanto ocurre en la conciencia —ideologías, teorías, opiniones, representaciones—, incluida la «falsa conciencia», es descrito y explicado por Marx como universo del cual lo primero que hay que decir es que se trata de algo *determinado por la estructura social* («forma social» decía todavía Marx en 1845), y por tanto que para estudiar cualquier fenómeno de la órbita del conocimiento —y no solo del conocimiento: también de las representaciones no cognoscitivas, inconscientes, y de las falsamente cognoscitivas, preconscientes o *ideológicas*— es imprescindible, como fundamental principio epistemológico, consultar la realidad social dada, para establecer las correlaciones que hay entre ella y la órbita del conocimiento; la cual, por cierto, funciona como «superestructura», no por ser una construcción «por encima» de la estructura social, sino por ser *continuación interna* de esta. Esta es una primera muestra de cómo Mannheim, intentando aislar artificialmente algunos elementos marxistas (de la teoría de la ideología) para enrumbarse hacia su teoría del conocimiento socialmente estudiado, deja de lado, como si se tratase de detalles inoperantes, rasgos estructurales de la teoría marxista esencialmente ligados a la teoría de la ideología. Con lo cual se comete un doble error: falsear la teoría marxista y cimentar sobre débiles bases la sociología del conocimiento.

La debilidad de estas bases se revela particularmente en la afirmación de Mannheim, anteriormente citada, de que solo la forma total, general y no valorativa de la ideología es la aceptable, pues es la única que reconoce que todos los grupos son *ideológicos por ser todos socialmente determinados*. (Va envuelta la crítica al marxismo, el cual se supondría a sí mismo, según Mannheim, «no socialmente determinado» y, por tanto, no ideológico). Resalta el

increíble absurdo de pensar que Marx, o incluso el peor de los marxismos, llegase alguna vez a suponer que su pensamiento no era «socialmente determinado». ¿No iba a aplicar Marx a sí mismo todo cuanto predicó durante décadas de investigación científica en las cuales insistió hasta el cansancio en la determinación social de *todo* pensamiento? Lo que ocurre aquí es que Mannheim parece ignorar una fundamental distinción de Marx, que por cierto le hace caer en un error que posteriormente le ha sido señalado, a saber: si todo pensamiento es socialmente determinado, y si por ello es todo pensamiento ideológico y por tanto falsificador, entonces el pensamiento de Mannheim, que sin duda es socialmente determinado, será ideológico y, por tanto, falso [72]. La distinción de Marx a que aludimos es la de ideología y ciencia, y Mannheim —aunque lo parezca— no la ignoraba, pues en una parte de su obra recuerda la oposición marxista entre «ideología burguesa» y «ciencia proletaria». *Todo pensamiento era, para Marx, socialmente determinado; pero no por ello todo pensamiento era ideológico*, falsificador y justificador del orden existente. Frente a las ideologías —por ejemplo, la ideología jurídica de la propiedad privada— debía erigirse una ciencia perfectamente *consciente*; una ciencia profundamente valorativa, por cuanto su misión fundamental no era precisamente hallar las «funciones y disfunciones» de la sociedad, sino denunciar las relaciones de expoliación existentes en su estructura socioeconómica, cuya expresión material básica es la plusvalía y cuya expresión espiritual básica es la servidumbre ideológica, el sometimiento a las representaciones ideológicas del sistema (es lo que hemos llamado *plusvalía ideológica*). La ciencia marxista cumple el papel de eso que Mannheim llama *utopía*, más no con el cariz de «cosas soñadas» subversivas con que la presenta Mannheim, sino con el carácter concreto de ciencia al servicio de la revolución proletaria, cuyo principal enemigo en el terreno espiritual es la ideología. Es cierto que en Lenin aparecen las expresiones «ideología proletaria» o «vanguardia ideológica» —lo cual probablemente influyó en Mannheim para su juicio—, pero es preciso reconocer que en este punto Lenin (quien por lo demás tampoco conocía *La ideología alemana*) esta en desacuerdo no consciente con la doctrina marxista de la ideología; discordancia teórica que no le impidió enseñar a las masas la necesidad de volverse *conscientes* y utilizar la ciencia revolucionaria contra la ideología burguesa.

En lo que se refiere a la distinción mannheimiana de concepción total y particular de la ideología, hay que decir que, aunque en sus lineamientos ge-

nerales es correcta, sin embargo tiene un punto de primera importancia no resuelto, o mal resuelto. Basado en su justa idea de que un individuo no es, él solo, una ideología, pues esta es un concepto eminentemente social, Mannheim propone eliminar del todo el estudio de la ideología del individuo por considerar que se trata tan solo de un asunto de «verdad» o «mentira» cuyo interés es meramente sicológico. Esto significa que Mannheim, pese a todos sus esfuerzos, no tiene en cuenta que *son los individuos, y solo ellos, los portadores de ideología*, pues esta no puede ser un ente abstracto colectivo; ello implica que no solo hay un «inconsciente colectivo» (esta noción relativa es todo cuanto Mannheim recoge del freudismo y de Jung), sino también y muy especialmente una inconciencia y una conciencia *del individuo*. Estas esferas, como decía Marx, son un *producto social*; y aunque la sicología pueda ayudar decisivamente en su estudio, este nunca estará completo si no se examinan las *determinaciones sociales en el individuo* (es lo que intentó, por primera vez en el terreno siquiátrico, el singular Wilheim Reich). Esto significa lo siguiente: tanto la conciencia como la preconciencia y la inconciencia están integradas, según explicaba Freud [73], por representaciones verbales, audiovisuales y, en general, restos mnémicos, material que en un momento dado puede convertirse en represión si se trata del preconsciente y, sobre todo, del inconsciente. Ahora bien: ¿quién sino la sociedad pone en la estructura síquica del individuo esas representaciones? Actualmente, por ejemplo, ¿quién sino la industria cultural —para decirlo con Adorno y Horkheimer— inunda la preconciencia del individuo con toda suerte de representaciones *ideológicas* que someten su siquismo al sistema social basado en la idea del mundo como mercado, la atroz idea que, parodiando a Hobbes, hemos llamado en otra ocasión *Homo homini mercator*? Entonces, no se puede separar artificialmente, como lo hace Mannheim, la ideología individual y la social. Aunque un individuo no sea él toda la sociedad, sin embargo su ideología si es social, es la marca de lo social en él, el rastro de la determinación; y su ideología particular, precisamente por no ser «privada» o «propia» (en cuanto es manejada por el sistema), es en verdad una ideología *total*. Con razón dice Mannheim —aunque para refutarlo— que el marxismo fue el primero en fundir las concepciones total y particular de la ideología. Esto es cierto, pero lo es para refutar a Mannheim.

Por las mismas razones, aunque en sentido inverso, Mannheim sí debería interesarse en lo que dice no interesarse: en las «motivaciones» sicológicas colectivas, pues lo de las «motivaciones —dice— debe dejarse para la sicología

individual». ¿No ha hecho precisamente Mannheim, en la primera parte de su libro, gran hincapié en el inconsciente colectivo y su utilidad para la sociología del conocimiento? Entonces, ¿cómo puede negar el interés de las motivaciones colectivas? En el estudio de estas motivaciones, en su inmensa mayoría irracionales (es parte de la «irracionalidad capitalista») han basado Theodor Adorno y Max Horkheimer su escalofriante análisis de la «industria cultural», y lo propio ha hecho Herbert Marcuse en su estudio de la ideología capitalista-imperialista titulado *El hombre unidimensional*, donde habla del «terror dulce» que impone esa ideología. Bastaría, por otra parte, con una atenta lectura de libros característicos (como el de Mannheim, teóricamente asexuado, pero lleno de datos del más alto interés), como, por ejemplo, *The hidden persuaders* (Nueva York, 1957), donde Vance Packard desmonta pieza a pieza el abrumador mecanismo de las investigaciones motivacionales dirigidas a incrementar la producción y consumición de mercancías en las metrópolis del capitalismo estadounidense. Ante tales ejemplos, ¿cómo desinteresarnos, con Mannheim, de las motivaciones? Precisamente son estas el mayor aliado ideológico con que cuenta la sociedad capitalista, y en cierto modo también la socialista, aunque esta no opere con fantasmas como «el mundo es un mercado», sino con esto otro: «el mundo es el partido», que es la ideología de la burocracia política o, como lo hemos bautizado en otra parte [74], el *capitalismo ideológico*.

Esto ocurre porque hay en Mannheim cierto error de corte intelectualista. A lo largo de su libro, aunque en ocasiones de pie para no pensarlo, insiste una y otra vez en que el mundo de la ideología es el mundo de los pensamientos, las opiniones, las teorías. Pero es una falsedad incluir en las representaciones ideológicas, genéricamente, a todo tipo de representaciones. Las representaciones ideológicas son fundamentalmente del orden de las creencias y los valores hipostasiados, que operan detrás de la falsa conciencia teórica cuando esta aún no es consciente de que toda conciencia es un producto social, y que en la estructura social determinante el dato básico es la explotación del hombre por el hombre. Como decía Engels en una célebre carta a Mehring, el llamado pensador opera conscientemente, pero *ignorando* las verdaderas fuerzas propulsoras que lo mueven; «de otro modo, no seria tal proceso *ideológico*» [75]. En consecuencia, no pueden achacarse precisamente a los «pensamientos», a las «opiniones», a las «teorías» las representaciones ideológicas; estas funcionan detrás de aquellas, como *motivaciones* propulsoras, y no son

sino esas representaciones audiovisuales y verbales o «restos mnémicos» de que hablaba Freud, como hemos visto.

Según Mannheim, tanto las ideologías como las utopías trascienden la realidad, pero en tanto las primeras la trascienden para deformarla, las segundas lo hacen para transformarla. Esto solo es verdadero en parte, Es cierto que las ideologías deforman la realidad, en el sentido de que impiden ver (es la «niebla ideológica» de que hablaba Paul Baran [76]) lo que realmente ocurre en eso que Marx llamaba «el taller de la producción» [77]: ellas tienen una función específicamente ocultadora de lo que ocurre en las estructuras de un modo de producción, y justificadora de lo que ocurre en sus apariencias, en sus *Erscheinungsformen* o modos en que aparecen aquellas estructuras ocultas. Contrariamente, por eso, a la ideología, la *teoría* revolucionaria tiene una función inversa: denunciar lo que ocurre en las estructuras y desenmascarar las apariencias de todo ese «ruidoso escenario» que, dice Marx, es la producción. Ahora bien, si las ideologías —y en esto concordamos con Mannheim— tienen esa función deformadora y ocultadora, no es cierto por otra parte —he aquí nuestro desacuerdo— que ellas «trasciendan» la realidad. Este es un verdadero error de óptica que sufre Mannheim, tal vez deslumbrado por su descubrimiento de la utopía y pensando, sin duda, que esta tenía que ser la antítesis de aquella funcionando en su mismo plano de trascendencia. Pero si las utopías (relativas) trascienden lo real para transformarlo, no es por otra razón sino porque en lo real, *dentro* de lo real, formando parte integrante de la *topía* o *estatus*, adherida a estos y justificándolos desde dentro, esta la ideología, o sea su enemigo lineal, aunque no su único enemigo. En lugar de trascender el orden existente, la ideología lo preserva, lo estabiliza y lo justifica idealmente en las cabezas de los explotados y los explotadores, al modo de un sistema de valores, creencias y representaciones situado en su preconciencia y desde ella dominándolos y adaptándolos para la producción de mercancías, en el caso del capitalismo, o para cualquier otro tipo de producción basado en la explotación humana. La ideología no solo no trasciende el orden existente, sino que es lo más adecuado a él; «adecuado» no en el sentido de la *adaequatio* de la teoría clásica de la verdad, sino en el muy preciso sentido de falsedad adecuada para mantener engañosamente un estado de cosas. ¿Se dirá, por ejemplo, que la ideología jurídica que establece la propiedad privada como «principio inalienable» (!) de los ciudadanos en el régimen capitalista de producción es un principio que «trasciende la realidad»? En modo alguno: ningún principio

hay más adecuado y adherido a la realidad y al orden existente. Constituye una deformación porque se presenta como principio inalienable, cuando en realidad es un típico principio de alienación; es deformante, a demás y en suma, porque pretende ocultar —sin lograrlo a los ojos de la teoría revolucionaria, pero si a los ojos de la inmensa mayoría de los explotados, cuando estos aún carecen de *conciencia* de clase— todo cuanto ocurre en el taller de la producción. Sin embargo, no por esto trasciende el orden existente. En cambio, una utopía relativa concreta, dotada de una ciencia revolucionaria, es un enorme *potencial que sí trasciende la realidad, negándola* primero violentamente en toda su extensión y amplitud y en sus más recónditas estructuras, y posteriormente luchando por imponer un distinto orden de cosas. Por esto nos parece un nuevo error de Mannheim colocar en un mismo plano la utopía socialista y las «liberal» y «conservadora». (Esta última, por cierto, pese a todas las explicaciones de Mannheim, no deja de ser un contrasentido: «utopía conservadora» es más o menos lo mismo que «utopía ideológica»; se nota aquí el artificial eclecticismo «no valorativo» de un pensador que, radical en apariencia y utopista, terminaría siendo un *utopian of the right*, un «utopista conservador», o para decirlo sin ambigüedades: simplemente un ideólogo).

Es un error igualar, como hace la sociología del conocimiento de Mannheim, a la utopía socialista y formas utópicas liberales o conservadoras. Hay una diferencia cualitativa entre ellas. La utopía que con mayor fuerza en la historia ha decidido arrasar con el orden existente hasta en sus últimos estratos es la socialista. Ninguna otra, y mucho menos la liberal y conservadora, que no son tan «utópicas» quizá como ideológicas, en tanto son expresiones del sistema social real y no sus contradicciones radicales ha decidido realmente y con pleno conocimiento científico de causa acabar con el orden existente, que es el orden capitalista. Y no podía ser de otro modo; es esta la única utopía verdaderamente relativa al orden existente, en el sentido de que nace de un profundo y minucioso estudio de ese orden, un estudio socioeconómico y cultural que desnuda sus raíces históricas como formación económico-social, analiza su peculiar modo y relaciones de producción hasta hallar «la ley económica de la sociedad capitalista», y constituye este mismo análisis estructural en poderosa denuncia que, con el tiempo, ha llegado a ser escuchada por más de la mitad de los pobladores del planeta. Únicamente una utopía de este talante subversivo podía dividir en dos al mundo, con la constante amenaza de unificarlo bajo una sola bandera: la de la transformación total de la realidad exis-

tente en beneficio de quienes durante siglos han sufrido las consecuencias que se derivan de la alienación total de la vida humana —su conversión en mercadería integral— en un régimen basado en la producción intensiva de mercancías, en la economía monetaria y en la consecuente explotación de la plusvalía, tanto material como ideológica.

V. CONCLUSIÓN: MANNHEIM, UN IDEÓLOGO

Lo que quizá condujo a Mannheim a la serie de errores cuya crítica acabamos de exponer sintéticamente —la lista podría fácilmente aumentarse— fue su tendencia, profundamente conservadora, a elaborar un cuadro científico no valorativo, exento de todo *parti-pris*. Su clasificación de las concepciones ideológicas es sumamente útil, pero al cabo deja la impresión de que Mannheim no quiere tomar decididamente partido contra la ideología, tal como el que tomara Marx en 1845 para el resto de su vida. Es por eso una clasificación en el fondo estéril, precisamente porque para rehuir todo cariz «ideológico» Mannheim decidió mantenerse en un piano de identificación. Pero esto equivale a confundir de raíz el concepto de ideología con el concepto de *parti-pris*, lo que es un error de monta que se comete corrientemente. La ideología puede asumir la forma de un *parti-pris*, lo mismo que la utopía; pero se diferencia de esta precisamente porque las representaciones de la ideología someten inconscientemente al hombre al orden establecido, incluso antes de que él pueda tomar partido por ese orden, y en ocasiones también habiéndolo tomado en contra de ese orden (caso del revolucionario «exterior» dominado ideológicamente por el sistema que pretende destruir); y en cambio, la utopía esta constituida por representaciones conscientes y dirigidas a la destrucción sistemática y persistente del orden estatuido. En el libro de Alfred Schmidt que antes citamos se demuestra minuciosamente como solo la utopía marxista (aunque Marx nunca la llamó así) contiene los elementos de realidad suficientes, y de irrealidad planificada para su realización, como para constituir la única verdadera amenaza radical contra el orden existente. Incluso contra el orden existente en los socialismos actuales, en la medida en que estos se han desviado del programa original de la utopía socialista y han caído bajo extrañas formas de opresión ideológica.

La fecundidad de la sistematización de Mannheim puede medirse pensando que ha sido ampliamente utilizada por los modernos representantes de la teoría crítica de la sociedad (también, desde luego, por todos los continuadores de la sociología del conocimiento); pero aquellos han decidido utilizarla en el sentido en que lo hacemos nosotros aquí: modificándola, criticándola a fondo, dándole su justo valor y asignándole sus justos límites. Sobre todo, la concepción mannheimiana de la utopía ha tenido incalculables repercusiones, por lo que puede decirse que constituye su aporte fundamental a la filosofía social contemporánea. Basta pensar en la utopía marcusiana, que aunque distinta del todo en sus alcances prácticos a la de Mannheim procede de esta por vía directa en sus lineamientos teóricos generales. Solo que Marcuse no la ha utilizado para deformar a Marx o taladrarlo sutilmente, como hace Mannheim, sino para revigorizar la ciencia marxista en un sentido no beato, no ortodoxo, como sin duda habría gustado al propio Marx. Por su parte, autores como Adorno y Horkheimer han sentido la influencia de Mannheim, pero también han sabido desglosar de ella todo el material inoperante, para quedarse con ciertas fundamentales intuiciones; de este modo han contribuido, con su idea de la industria cultural, por ejemplo, a desarrollar una teoría de la ideología que, a nuestro entender, es la más rigurosa y más genuinamente marxista que existe actualmente. También estos autores deben a la utopía mannheimiana el sentido negativo, negador, de su pensamiento; un pensamiento que se afirma sí mismo negando el orden existente, tal como lo hace todo genuino pensamiento utópico. Por ultimo, en los autores de *Dialéctica del iluminismo* funciona más que nunca la ideología como el opuesto dialéctico de utopía, aunque reconociendo que la tarea de la utopía no se acaba en la destrucción de la ideología, sino en la destrucción del orden *material* del cual es expresión esa ideología.

Mannheim es un vigoroso pensador que, sin embargo, cedió a la tentación burguesa y weberiana de la «neutralidad ética» (Weber hablaba de «neutralidad axiológica»), característica precisamente de ese tipo de ciencia social que Mannheim mismo decía repudiar: la ciencia cuadriculada, de computadoras, funcional, cientificista, justificadora de todo el universo de apariencias del sistema; en suma, lo que W. Mills llamó «sociología *IBM*». Paradójicamente, Mannheim fue uno de los primeros detractores de este tipo de ciencia social, mas también una de sus primeras víctimas, no en lo que respecta —hay que aclararlo para ser justos— al «cientificismo» metodológico, sino en el pun-

to candente del papel *denunciador* de la ciencia. No creyó verdaderamente en una ciencia al servicio de la revolución. Quiso medir a todas las utopías o movimientos transformadores con el mismo rasero, sin darse cuenta de que cualquier utopía que haga concesiones sustanciales al orden existente —y la socialista marxista es la única que no hace tales concesiones— no es verdaderamente una utopía, sino precisamente la más refinada y peligrosa forma de ideología.

LA IDEOLOGÍA DEL «FIN DE LAS IDEOLOGÍAS»

I. UNA TESIS IDEOLÓGICA

Ensayaremos mostrar aquí que la trajinada y apocalíptica tesis que decreta «el fin de las ideologías» tiene, entre otros muchos inconvenientes, uno gravísimo: el de ser una tesis ideológica. Esta tesis ha venido apareciendo periódicamente, durante las últimas décadas, en revistas y libros, proclamada a los cuatro vientos por una serie de autores, en su mayoría norteamericanos y, en menor numero, alemanes. En la revista *Encounter* publicó Edward Shils, hacia 1955, su *The End of Ideology?*; el mismo año, Herbert Tingsten publica en *The Political Quaterly* su ensayo «Stability and Vitality in Swedish Democracy», donde se analiza el presunto ocaso de las ideologías; al año siguiente, Otto Brunner da a luz el ensayo *Der Zeitalter der Ideologien* («La época de las ideologías»), sobre lo mismo. L. Feuer había ya publicado su *Beyond Ideology;* en 1959, Ralph Dahrendorf edita su *Clases y conflicto de clases*, y al año siguiente Daniel Bell hace circular su obeso volumen sobre *The End of Ideology*. Seymour Martin Lipset dedica al tema un capitulo de su libro *El hombre político*, y lo titula igualmente: «El fin de la ideología». Y R. Aron, I. Kristol, K. Krogh, D. Wrong, etc...

En Venezuela, nadie (salvo, quizás, yo mismo) se había ocupado expresamente de este tema. En los diarios caraqueños *El Nacional* y *El Universal* habían aparecido algunos artículos sobre este asunto (titulados también «El fin de la ideología», expresión que, al parecer, es pegajosa), pero no firmados por autores venezolanos, sino por esos cerebros extranjeros que se encargan de pensar por nosotros los problemas teóricos y prácticos del mundo, en las páginas internacionales «de fondo». Lerner, Sulzberger y CIA han juzgado oportuno difundir por la gran prensa internacional —de la que la nuestra es un eco mutilado— la resonante tesis.

Sin embargo, he aquí que uno de los venezolanos más enterados, el escritor Arturo Uslar-Pietri (en *El Nacional*, 14-III-71), publica un artículo precisamente titulado «El fin de las ideologías», donde, en perfecta consonancia con la tesis repetida año tras año en Norteamérica, se asegura con tono profético que las ideologías están a punto de fenecer ante el avance incontenible de la ciencia. La nota no esta consagrada específicamente al tema, pero, dados el

título y parte del contenido, brinda una excelente oportunidad para la discusión. Uslar expresa la tesis con estas palabras: «Es un hecho evidente que están en crisis las grandes ideologías que dominaron el pensamiento mundial en el último siglo o siglo y medio. Nacieron a la sombra y como consecuencia del primer avance de la ciencia, a partir de Newton y de Darwin. Eran la extensión a la doctrina filosófica de las verdades que habían aparecido en la mecánica celeste, en la física, en las matemáticas y en la descendencia y evolución de los seres vivientes. Sobre esa base surgieron doctrinas y leyes en las ciencias humanas. Se pensó que todo estaba gobernado por un determinismo riguroso y por una indestructible y eterna relación de causa a efecto. [...] Los últimos golpes devastadores contra las ideologías decimonónicas han venido del lado de la química y de la biología. [...] En la medida en que este nuevo conocimiento (científico, *L. S*) avanza y se afirma, se hace necesario llevar a cabo un desmonte y revisión de nuestras ideologías pasadas. El determinismo, el evolucionismo simple, el marxismo, los finalismos están siendo pesados por la ciencia y hallados fallos».

El problema es de gran importancia y merece la pena discutirlo desde sus orígenes, a fin de desentrañar con precisión todo lo que este «fin de las ideologías» esconde, que es mucho más que lo que exhibe.

II. UNA CONFUSIÓN SEMÁNTICA

La tesis que decreta «el fin de las ideologías» tiene un doble origen. Por una parte, proviene de una confusión semántica, relativa al significado del término «ideología»; por otra parte —y en conexión con lo anterior— proviene de *intereses ideológicos concretos*, lo que le da a la tesis un carácter de contradicción expresa y tautología subyacente (una contradicción no es más que el reverso exacto de una tautología). Veamos ahora en que consiste la confusión semántica.

La tesis del ocaso de la ideología maneja un cierto significado del término «ideología» que es preciso analizar. Esta palabra ha significado diversas cosas desde su nacimiento. No podemos contar aquí toda su accidentada historia; sin embargo esa historia, a grandes rasgos, tiene tres períodos: *1)* periodo napoleónico; *2)* periodo de Marx y Engels, y *3)* periodo contemporáneo (Lenin, Mannheim, Lukács, Marcuse, Adorno-Horkheimer, Sartre, etc., y los profetas del «fin de la ideología», ya mencionados). La noción que se manejó en el primer periodo —proveniente de los *Elementos de ideología* (1802), de Destutt de Tracy— está hoy casi olvidada, aunque de la polémica de Destutt y otros «ideólogos» con Napoleón nacieron algunos rasgos que hoy se conservan. La ideología, para Destutt, era literalmente una *ciencia de las ideas*: estas podían estudiarse, con criterio naturalista, dentro del cerebro. Pero como Destutt y sus amigos del *Institut National* se oponían políticamente a Napoleón, este comenzó a llamarlos despectivamente «ideólogos» y asoció por primera vez este término a doctrinas carentes de *sentido histórico*, doctrinas de «tenebrosa metafísica», como decía el emperador en un discurso de 1812. El término hizo fortuna por este camino y dio la pista para que, en el segundo periodo, Marx y Engels opusiesen *ideología* a *ciencia*. Este segundo periodo corresponde a la *teoría de la ideología*, concebida por Marx y Engels en su obra *La ideología alemana* (1845-46) y luego empleada por ellos mismos en obras suyas posteriores, en muy diversos lugares. La teoría de Marx y Engels dominó por completo el siglo XIX y ha sido utilizada ampliamente en el siglo XX, aunque casi siempre deformándola. Sintéticamente expresada, consiste en lo siguiente. En toda la historia conocida, las relaciones sociales más elementales

y básicas, que son aquellas que los hombres contraen en la producción de sus medios de vida, engendran en la mente de los hombres una *expresión* ideal inmaterial de aquellas relaciones materiales. Desde el momento en que hacen su aparición la división del trabajo, la propiedad privada y, posteriormente, la producción mercantil, aquellas relaciones materiales adquieren el carácter de un antagonismo social entre poseedores y desposeídos, entre propietarios y expropiados. Este antagonismo encuentra también su expresión ideal en la mente de los hombres. Pero, así como en las relaciones materiales se constituye una capa social dominante (propietaria de los medios de producción y administradora de la riqueza social), del mismo modo y como expresión ideal de aquel dominio se constituye una *ideología* dominante. Se trata de una formación social cuya función, históricamente considerada, ha consistido hasta ahora en *justificar y preservar* los distintos modos de producción y órdenes sociales. Estos segregan su propia ideología jurídica, por ejemplo, para justificar idealmente fenómenos como la propiedad privada, o los derechos provenientes de la «nobleza de sangre». Se une a la alienación material una alienación ideológica, pues la ideología es una forma de alienación. La distinción entre ideología y ciencia proviene, así, de que si el papel de la ideología es un papel encubridor y justificador de intereses materiales, el papel de la ciencia debe consistir en lo contrario, esto es, en analizar y poner al descubierto la verdadera estructura de las relaciones sociales; de ahí que Marx criticara a la economía clásica —pese a los méritos científicos de esta— el que fuese una ciencia *ideológicamente* fundada, por carecer de una teoría de la explotación. En cuanto al proletariado, este debía adquirir *conciencia de clase*, esto es, dejar de nadar en la inconciencia ideológica que significa el sometimiento espiritual a las ideas de la clase dominante. Marx oponía «conciencia de clase» a «ideología». Finalmente, un «científico» es *ideológico* (por más que se declare «neutral») cuando utiliza su ciencia, o deja que la utilicen, para preservar o acrecentar el orden de explotación o la guerra capitalista; es, en cambio, un autentico científico cuando pone su ciencia al servicio de la desalienación humana y se opone al uso irracional de sus invenciones y sus análisis.

En el tercer periodo, que corresponde a nuestro siglo, se ha dado una serie abigarrada de interpretaciones de la ideología que no consisten sino en «variaciones» sobre la teoría de Marx y Engels, pero que en su casi totalidad desvirtúan esa teoría. Ha sido esta tan desvirtuada, que hoy pasa corrientemente por «marxismo» el hablar de una *ideología revolucionaria*, expresión que para

Marx seria una *contradictio in adjecto*, y que intenta absurdamente designar lo que Marx llamaba con propiedad *teoría*, *ciencia* o *conciencia* revolucionarias. El proletario debe armarse de conciencia precisamente para combatir la inconciencia ideológica en que pretenden adormecerlo. En nuestro siglo, particularmente, el sistema capitalista emplea una serie de medios tecnológicos de comunicación para adueñarse de la inconciencia de los individuos y depositar en ella su ideología; la ideología capitalista actual es suministrada por lo que Adorno y Horkheimer llamaron «industria cultural», que no es sino industria ideológica. Los explotados no pueden combatir esa inconciencia, en sus propias cabezas y en las de sus semejantes, con otra inconciencia; no pueden combatir a la ideología con ideología, sino con conciencia; y los revolucionarios, en el piano inmaterial, no pueden combatir a la ideología con más ideología (o sea, con consignas), sino con *teoría* revolucionaria. Del mismo modo que no podrían combatir a los explotadores haciéndose ellos mismos explotadores. (Que es en lo que se han convertido algunos «socialismos» actuales; esos socialismos de los que ha dicho Marcuse, en *El marxismo soviético*, que *han convertido la teoría marxista en pura ideología*, la han petrificado).

Es preciso reconocer que fue Lenin (quien no conocía, por lo demás, *La ideología alemana*, que solo se publicó después de su muerte) quien difundió la frase «ideología revolucionaria». De ahí se han agarrado muchísimos marxistas posteriores para justificar tal expresión y, lo que es peor, achacársela al mismo Marx. Justificada por Lenin, ¿cómo negarla? Sin embargo, si se es fiel al pensamiento de Marx hay que hacerlo.

No podemos aquí explicar las diversas interpretaciones marxistas y no marxistas de la ideología en nuestro siglo. Karl Mannheim sistematizo el concepto, pero cometió el grave error de aislarlo arrancándolo de cuajo, como si se tratara de un tubérculo independiente, del sistema de Marx. Es imposible usar el concepto marxista de ideología fuera del marxismo; es un concepto estructural, que pertenece a un todo. Sartre elaboró una confusa y contradictoria tesis acerca de los «ideólogos» que tiene el grave inconveniente de situar, por una parte, a los ideólogos como los seguidores epigónicos de las «grandes filosofías» como el marxismo, y por la otra, de situar al marxismo como «la ideología revolucionaria»: contradicción. Por su parte, los teorizantes de la URSS establecen que junto a la ideología capitalista hay una ideología socialista, tesis que, por un lado, esta en abierto antagonismo con la de Marx, y por otro lado constituye un vano intento de justificar la petrificación del

pensamiento marxista, su «acomodación» a ciertos intereses históricos; en suma, la conversión de la teoría marxista en una ideología, en un catecismo. Frente a todos estos falseamientos (hay muchos más), la interpretación y *continuación* más valida de la teoría de Marx es la ofrecida, en diversos textos y épocas, por los representantes de la Escuela de Frankfurt, especialmente por Theodor Adorno, Max Horkheimer y Herbert Marcuse, a quienes habría que añadir unos pocos nombres no directamente francofortenses, como el del francés Henri Lefebvre y, entre los jóvenes alemanes, el del poeta y ensayista Hans Magnus Enzensberger. Partiendo de Marx y Engels, e integrándolos a nuevas perspectivas científicas y tecnológicas, estos autores renuevan la teoría y la precisan mediante la observación de: *1)* las nuevas teorías sicológicas, que aclaran ideas como aquella de Engels según la cual un pensador es «ideológico» cuando *no es consciente* de lo que verdaderamente lo mueve; y *2)* la necesidad histories que ha tenido el capitalismo en el siglo XX de proveerse de gigantescos medios transmisores de ideología, como los medios de comunicación, que operan en todos los niveles del siquismo.

Como se ve, la confusión semántica, a lo largo de los tres periodos, es enorme. Nuestro resultado es, en este punto, muy heterodoxo. Manejamos la siguiente caracterización de la ideología [78]: la ideología es un sistema de valores y representaciones que autogeneran las sociedades en que hay relaciones de explotación (es decir, todas las que ha habido hasta el presente), para justificar idealmente su propia estructura material, consagrándola en la mente de los hombres como un orden «natural» e inevitable; tiene su *lugar individual* de actuación en las zonas no conscientes del siquismo: preconciencia, inconciencia (en sentido freudiano), y su *lugar social* de actuación y difusión se encuentra, en la sociedad actual, tipificado en los medios de comunicación de masas, los cuales inducen subliminalmente la ideología en los individuos. Se opone así el concepto de ideología al de *teoría*, y más aún al de *teoría revolucionaria*, en cuanto esta consiste en la forja *consciente* de instrumentos para denunciar y liquidar a la ideología. La esencia de la ideología capitalista podemos definirla, parodiando a Hobbes, como *Homo homini mercator* —el hombre es un mercader para el hombre—, representación elemental y preconsciente que se hace posible por estar apoyada en la representación inducida por los medios del sistema, y que presenta al mundo como si este fuera aquello que dice Marx al comienzo de su obra máxima: un «inmenso arsenal de mercancías».

III. «EL FIN DE LAS IDEOLOGÍAS» O LA MAS RECIENTE FORMA DE LA IDEOLOGÍA CAPITALISTA

Los que habían del «fin de las ideologías» —entre ellos el venezolano Uslar-Pietri—caen en la anterior confusión semántica, pero de un modo muy peculiar. Al igual que Marx, declaran una oposición entre ideología y ciencia; al igual que Marx, afirman que las ideologías deben tener un término. Estas coincidencias encierran, sin embargo, la más sutil, actual, definida y resonante requisitoria contra la teoría marxista de la ideología. Son rasgos de una tesis que, precisamente al decretar el «fin de las ideologías» como algo que *está ya ocurriendo*, se delata a sí misma como profundamente *ideológica*. Es más: constituye la más reciente modalidad de la ideología capitalista, y la más disimulada, precisamente porque habla en *nombre de la ciencia*. Veamos algunas razones que permiten afirmar lo anterior.

1) Los que sustentan la tesis del «fin de las ideologías» toman de Marx, sin hacerlo constar (y a veces sin saber su procedencia), la distinción entre ideología y ciencia. Esto no tendría nada de raro si no fuese porque toman la distinción marxista para volverla precisamente contra Marx. No deja de ser un contrasentido sospechoso el llamar «ideología decimonónica» precisamente a la doctrina científica que, desde el punto de vista de la ciencia empírica, lucho más contra las ideologías imperantes en el siglo XIX.

2) Hablar del «fin de las ideologías» no es, para estos autores, más que una forma disimulada de hablar del «fin del marxismo», ya que identifican marxismo e ideología [79]. En un ensayo significativamente titulado *The anti-ideology ideologues* (ver el volumen de varios autores editado por Chaim L. Waxman, *The End of Ideology*, Nueva York, 1968, p. 342), el agudo autor norteamericano Michael Harrington lo dice con toda exactitud: «El *fin de la ideología* no es sino una manera abreviada de decir: el fin del socialismo». Es, pues, otro aspecto en el que los enterradores de la ideología dejan ver su cola de paja ideológica.

3) En algunos autores, tales como Daniel Bell, la «ideologización» del marxismo llega a extremos escandalosos y faltos de seriedad; así, este autor afirma tranquilamente que la doctrina de Marx era, «a su manera, la reasunción de todas las viejas ideas milenarias y mesiánicas de los anabaptistas» (*El fin de las ideologías*, Tecnos, Madrid, 1964, p. 543). Se necesita una delirante imaginación para afirmar tal desatino. Los anabaptistas proclamaban la comunidad de bienes, es cierto; pero, ¿cuántos no la han proclamado? También los socialistas utópicos lo hacían. Pero la diferencia especifica de Marx consiste en haber fundado *mediante el análisis científico* la idea de una futura comunidad de bienes. Bell, por lo visto, cree que solo las religiones son capaces de mover pueblos enteros; no se da cuenta, a pesar de hablar tanto del imperio actual de la «ciencia», de que ha sido precisamente una *ciencia* económica la que ha contribuido a dividir en dos al mundo.

4) De la concepción de Marx se desprende la idea de una sociedad futura (que será preciso conquistar) en la que, mediante la superación de la propiedad privada, de la economía mercantil y monetaria y de la división del trabajo (es decir, de su forma actual, que implica antagonismo y no cooperación) se habrá superado la necesidad social de la explotación. Pero de esto, a su vez, se desprende que en tal sociedad no habrá necesidad alguna de *justificar ideológicamente* intereses explotadores; no hará falta explotar ideológicamente a los individuos para convencerlos de que la explotación material es justa, como ocurre hoy, o de que la riqueza irracionalmente distribuida es un «mal necesario». No harán falta sistemas filosófico-ideológicos que reconstruyan el mundo conforme a intereses. No habrá religión, porque el dominio efectivo de la naturaleza hará innecesario su dominio por la imaginación. No hará falta un cuerpo jurídico levantado expresamente para justificar la propiedad privada mediante casuísticas extrañas. Hará falta, en cambio, extender a todas las capas la formación científica. Tal es el «fin de la ideología» desde la perspectiva marxista. A Marx nunca se le ocurriría decir, en 1971, que ha llegado el fin de la ideología; por el contrario, comprobaría lo evidente, a saber: hoy es más cruda y aplastante que nunca la ofensiva ideológica, y lo será más aún en la medida en que la exacerbación de las contradicciones del sistema capitalista necesite más y más justificaciones, tales como hablar por todos los *mass-media* del «estado de bienestar» en un país como los Estados Unidos, donde 30 millones de habitantes viven en la miseria. ¡Para no hablar del subdesarrollo!

5) Suele argumentarse que Marx se equivocó, pues en los países que han alcanzado el socialismo subsisten la alienación material y su justificación ideológica. En efecto, en países que hoy se autodenominan «socialistas» hay alienación: ¿cómo no habría de haberla si persisten la economía monetaria y la distribución económica desigual? Y hay ideología: en esos países se ha convertido el marxismo en un esquema, en una apología, y se ha desvirtuado su carácter científico. Precisamente por no haberse eliminado la explotación, esta necesita una justificación ideológica. Es un error llamar socialistas a estos países: son sociedades en transición hacia el socialismo. Hay algunos que, pese a su corta edad «socialista», avanzan mejor que otros; por ejemplo, China y Cuba. No es un azar, dicho sea de paso, que cualquier discurso de Fidel Castro contenga más marxismo que todos los manuales soviéticos juntos. Del lado «socialista», pues, no se ve «fin de la ideología» alguno, por ahora.

6) Los profetas del fin de la ideología deberían demostrar empíricamente que la ideología ha desaparecido o que esta por desaparecer. Se limitan, por el contrario, a decir que ante el avance de la ciencia y la tecnología esta desapareciendo todo rastro de determinismo, mesianismo, finalismo, marxismo. ¿Ha desaparecido la ideología de la sociedad más avanzada científica y tecnológicamente, la sociedad estadounidense? Sería absurdo afirmarlo precisamente hoy; pero como hay quienes lo afirman, no queda otro remedio que recordar algunas cosas. El Departamento de Estado de los Estados Unidos tiene entre sus planes uno que llaman «la ofensiva ideológica», dirigido a la domesticación de los países del Tercer Mundo, los latinoamericanos en especial: no parece, por tanto, que crean mucho en el «fin de la ideología». Los *mass-media* norteamericanos, y su reflejo dependiente en nuestros países (según A. Pasquali, de los programas venezolanos de televisión, un 52,54% son hechos en los Estados Unidos), constituyen la más avasallante descarga ideológica que se haya dado en toda la historia humana, toda ella tendiente a la esclavización de las necesidades humanas frente a un mundo concebido como un «mercado de mercancías». La ciencia, en la sociedad industrial actual, se ha convertido en ideología desde el momento en que sus principales descubrimientos son utilizados para la guerra (fría ante la URSS, caliente en Vietnam) o para la propaganda ideológica, como es el caso de los viajes a la Luna, que aquí en Venezuela vimos en un rectángulo televisivo que en una esquina exhibía la propaganda de una mortadela, y abajo la de un cigarrillo. Las universidades de los Estados Unidos —para no hablar de las nuestras—,

que se supone serian la avanzada científica contra las ideologías, ¿qué son hoy sino un polvorín contra la ideología del consumo, la ideología racista, la ideología religiosa que *pesan más que nunca* sobre la sociedad norteamericana? El fetichismo mercantil de que habló Marx, ¿ha desaparecido como ideología en un mundo en el que hasta el tiempo es oro, un mundo en que se explota irracionalmente las motivaciones profundas de los hombres para crear lealtad hacia las mercancías, un mundo en el que estas habían como personas y las personas habían como mercancías? *¡Et caetera!* (¿Cómo puede, por ejemplo, hablar Arturo Uslar-Pietri de «el fin de las ideologías» y al mismo tiempo escribir artículos sobre la «excesiva mercantilización» de nuestra televisión? ¿No ve que esa «mercantilización» es precisamente la expresión más pura, viva y actuante de una gigantesca ideología que no hace sino crecer?)

7) Se acusa a Marx de «determinista» y de «finalista», pero al mismo tiempo se sostiene, del modo más determinista, finalista y hasta mesiánico que ha llegado el «fin de las ideologías». Todas las «determinaciones» del marxismo no son otra cosa que observaciones empíricas: la vida económica del hombre es la base, la estructura que fundamenta todas sus otras manifestaciones vitales. El «determinismo» es, en cambio, una explicación que admite fuerzas o destinaciones metafísicas. El determinismo a secas es ahistórico, como es ahistórica la afirmación determinista de que él avance científico por sí solo —sin una revolución material— acabara con las ideologías. Marx no era «finalista»: su sociedad futura comunista no era, para él, sino el *comienzo* de la historia, el comienzo de la desalienación. En cambio, los que decretan el fin de la ideología en el mundo actual caen en el más desenfrenado e irracional fatalismo, en el finalismo más crudo, exento de toda consideración histórica seria.

8) La tesis del fin de la ideología es una mueca de hipocresía intelectual, no solo porque solapadamente decreta en realidad el «fin del marxismo», sino por otra razón no menos grave. Esto es, se acerca o esta llegando la época en que, ¡por fin!, los científicos podrán ser «éticamente neutrales». En el reino de la ciencia químicamente pura (y químicamente emasculada o castrada), cualquier científico podrá lavarse las manos ante las consecuencias de sus descubrimientos, ya que no habrá «ideologías». Sin embargo, el científico *napalm* sirve hoy para asesinar; las «neutrales» bacterias sirven para amenazar con la guerra bacteriológica; la bomba H, como dice Marcuse, sirve para perpetuar la paz y, al mismo tiempo, perpetuar el peligro atómico; la «sociología científica», tan objetiva, sirve para hacer cuestionarios que den cuenta de las actividades

y «actitudes» subversivas en Latinoamérica; el imperio de la ciencia objetiva sirve, en fin, para allanar política y militarmente las universidades. ¡No parece que estemos asistiendo precisamente al «fin de la ideología»!...

• • •

En conclusión, la tesis, larga ya de varias décadas, del «fin de las ideologías», no es concretamente otra cosa que una modalidad, la más reciente, de «poner al día» la ideología del capitalismo avanzado. Tiene la gran virtud de atraer a muchos intelectuales, deseosos de ver extinguirse toda ideología (todo marxismo) para dedicarse a la «ciencia pura», que no es más que la ciencia castrada de todo compromiso con la lucha por la desalienación. El «fin de las ideologías» es una extrañísima especie; es la ideología de la ideología, que es algo tan truculento y misterioso como la alienación de la alienación.

LOS CÓMICS Y SU IDEOLOGÍA, VISTOS DEL REVÉS

I. CÓMICS E IDEOLOGÍA

I

En el subdesarrollo latinoamericano, si hacemos excepción de dibujantes como Quino, el argentino creador de *Mafalda*, o como Rius, el mexicano creador de *Los supermachos*, todo el inmenso resto de los cómics de que disfruta el lector no son otra cosa que un sutil modo de gravitación ideológica de los Estados Unidos sobre nuestros países.

II

Hay ideología en la presentación diaria del modo norteamericano de vida como el mejor; hay ideología en la difusión del racismo, en la presentación constante del negro y el amarillo como seres malignos e inferiores, fuerzas del mal; hay ideología en la difusión del sentimiento colonialista y neocolonialista que hace de Tarzán y El Fantasma los grandes dioses del subdesarrollo africano, y que hace de los países de Latinoamérica una tierra de nadie, paradero de toda clase de tahúres y bandoleros, pueblos climáticamente hundidos en el sopor tropical y envilecidos por el alcohol y la «inevitable» miseria; hay ideología en la presentación de los niños como verdaderos negociantes o mercaderes, que todo lo transforman en mercancías; hay ideología en todos esos agentes de la CIA disfrazados de magos (Mandrake), profesores universitarios (Kirby), pugilistas (Ben Bolt), viajeros espaciales (Roldán), grandes gurúes blancos (El Fantasma), o simplemente disfrazados de monos (Tarzán); hay ideología en los cómics , y es una ideología específicamente imperialista.

III

Su forma ideológica es el «mensaje oculto». Es»a expresión la ideó Adorno para la TV, pero es extensible a todos los medios masivos. En el cómic norteamericano esa ha sido casi su forma única, especifica, al menos hasta hace poco. Ese mensaje consiste en los *supuestos* sobre los cuales se desarrolla la historieta. Si en las historietas aparecen siempre los chinos (y en otro tiempo, japoneses y alemanes) como los elementos del mal, los delincuentes, y a su vez los norteamericanos como los elementos del bien (¡los policías!), se da por *supuesto* que el chino, mientras sea comunista, será malo; y el norteamericano, salvo que sea comunista, será bueno. Otro supuesto: el sistema capitalista es el ideal. Otro supuesto, patente en Tarzán y El Fantasma: la raza blanca occidental es la «mejor», la buena, la civilizadora. Otro supuesto: que el *american way of life* es el mejor de todos. Otro supuesto: que la mejor manera de llegar a la grandeza personal es iniciándose como los niños de los cómics , que todo lo transforman en mercancía, todo lo ponen en venta a cambio de dinero. Y así, supuesto tras supuesto, se crea una gigantesca red oculta, como una malla interna que constituye el cuadro ideológico sugerido o «supuesto» por los cómics . No queda otro remedio, para detectar esa ideología, que practicar la nietzscheana «sicología del desenmascaramiento».

IV

Dijimos que la forma especifica es aquí el «mensaje oculto». Así ocurre con los cómics que de USA llegan al subdesarrollo. Sin embargo, en los propios Estados Unidos, últimamente, los cómics han pasado también otro tipo de mensaje: el mensaje «abierto». Recientemente, la ideología que permanecía disimulada ha decidido salir a la luz, desenmascararse. Así, Superman les habla a los habitantes de un gueto en rebeldía: «Recuerden que en tanto ciudadanos de los Estados Unidos también ustedes disponen de un superpoder que no pertenece sino a ustedes: ¡el voto!» Y otros personajes se encargan de adoctrinar a los negros amotinados; incluso hay una «superpantera negra» que hace de las suyas. Es decir: la propia realidad social de los Estados Unidos, que es hoy muy diferente a lo que era en la época dorada del cómic, los años treinta, obliga a los dibujantes a tocar directamente problemas sociales y a

suministrar soluciones acordes con la estabilidad del sistema. La ideología, antes oculta, sale ahora a la superficie. Lo que no hace sino demostrar que antes exista esa ideología, pero en forma larvada. En el subdesarrollo aún tenemos que contentarnos con los mensajes ocultos; pero ya están apareciendo en Mandrake y El Fantasma, cada vez más insistentemente, ciertos «barbudos» y cierta «isla del Caribe» con características de conspiración infernal. No les queda otro remedio que aceptar la realidad de más de diez años de revolución en Cuba.

V

Los cómics son leídos, sobre todo, por los niños. En ellos operan los mensajes ocultos de un modo semejante, aunque no con tanta efectividad, a la forma en que lo hace la televisión. En la infancia se forman todas las capas inconscientes y preconscientes del siquismo. y su material profundo esta constituido por lo que llamaba Freud «restos mnémicos», que son restos de impresiones visuales y auditivas en una gran parte, absorbidas por todo el sistema sensitivo. Es, en suma, un lenguaje que se sedimenta. Pero es un lenguaje que contiene representaciones primitivas del mundo y de la sociedad. Así se forma la ideología profunda de la gente, que siempre actúa por detrás de la «ideología» que conscientemente se mantiene [80] y, a menudo, la traiciona. No cabe duda alguna, para nosotros, que en la formación de esa primitiva ideología y representación del mundo y la sociedad inciden poderosamente, hoy en día, los medios de comunicación. Entre estos figuran los cómics, que son medios de «diversión» en apariencia y medios de comunicación ideológica en su estructura. En la misma forma que el niño se acostumbra hoy a la idea de que el hombre vuela hacia la Luna (el hombre norteamericano, claro esta, ya que de los rusos no aparece ni siquiera el *Lunamóvil*), también se acostumbra —hasta el punto de que llega a parecerle algo «natural»— a la idea de que la raza blanca es la mejor, de que las agendas de inteligencia yanquis están allí para cuidar el orden en el planeta, de que los barbudos de verde oliva son peligrosos, en tanto que es «normal» un individuo como El Fantasma, con overol y traje de bario en plena selva africana; de que, en suma, todo lo que viene de los Estados Unidos —incluidas las drogas, el LSD y los *marines*— es como si viniera del cielo. Del mismo modo, en su inconsciente perdura la imagen del mundo

como un gigantesco «arsenal de mercancías», para decirlo como Marx. ¿No es todo esto ideología en estado puro?

VI

¿Cómo se puede combatir esa penetración ideológica? La mejor manera es utilizar la misma arma: las historietas. Así lo han comprendido los dibujantes antes mencionados: Quino y Rius. Quino, con su *Mafalda*, ha creado un cómic subversivo e inteligente. Pero no es subversivo en apariencia: la subversión va incluida *como mensaje oculto*. Combate así a la ideología de los cómics en su propio terreno. El niño lector de *Mafalda* aprende que la cosa mejor del mundo no es montar una venta de limonada, como hace invariablemente el imbécil de Henry, con su cabeza pelada llena de representaciones mercantiles; aprende, en cambio, que es más propio de un niño preguntarse por qué el mundo es redondo y no cuadrado, o por qué los mayores no hacen otra cosa que negocios, o por qué se vuelven estúpidos y bestiales cuando se trata de dinero, o por qué demonios hacen la guerra, o por qué la maestra les enseña tantas tonterías sobre «los valores nacionales», etc. Por su parte, el mexicano Rius ha contado de la manera más cómica posible cosas tales como la historia de la Alemania oriental, o la de Cuba, o bien ha caricaturizado el «machismo» mexicano en sus *Supermachos*, una serie en la que *sutilmente* se destruye (exaltándola en apariencia) la idea de que el mexicano es hombre que se dedica a vestirse de charro para que los turistas vean cuán macho es, y se infiltra ocultamente la idea de que el mexicano bien puede ser un hombre que luche por la desmitificación de sí mismo, por su liberación como hombre y como país. En Venezuela, aunque menos sistemáticamente, ha habido historietas así; recordamos la serie *El Emperador*, que en el diario *Clarín* caricaturizaba a Rómulo Betancourt, lo que le valió persecuciones al dibujante Hostos Poleo; o los dibujos de los semanarios humorísticos como *La Pava Macha, La Saparapanda, El Infarto,* o *El Imbécil*, donde dibujantes como Régulo Pérez (quien es además un excelente pintor) y Luis Britto (quien es además un excelente narrador) hacían la caricatura de los regímenes «democráticos», aunque cometiendo a veces el error de hacerlo mediante mensajes «abiertos», declaradamente políticos; para no hablar de Zapata, quien ha desarrollado toda una técnica humorística de gran alcance e impacto. Sin embargo, ninguno se ha

decidido a hacer *historietas* sistemáticamente [81]. Mientras no lo hagan, carecerán del arma principal.

VII

Por mi parte, como no poseo el arte del dibujo, he creído lo mejor practicar una recreación de los personajes, pero viéndolos al revés o por el reverso: viéndolos como antihéroes. Esto implica explotar su lado ridículo; por ejemplo, el aspecto francamente homosexual de gentes como Batman o Superman, o cuando menos, su afición a dejar plantadas a sus novias cada vez que les sale una aventura, lo que les ocurre todos los días. ¿No es risible El Fantasma, embutido en una gigantesca media y con traje de baño de caucho y antifaz? También hemos explotado sus aspectos insólitos o absurdos. ¿No es absolutamente absurdo que El Fantasma posea, en plena selva y sin que nadie lo sepa un fabuloso tesoro compuesto de cosas tales como el vaso de diamante de Alejandro Magno, la Tizona del Cid, el áspid de Cleopatra y miles y miles de collares de oro y gemas? Representa así la fetichización perfecta del capital. Marx decía que el capital, siendo una relación social, se presenta a los ojos del capitalista como una «cosa» que se relaciona con otras cosas. A los ojos de El Fantasma, ese montón de riquezas es un capital; pero no lo deja entrar en relación social, no lo usa para ayudar a los miserables pigmeos africanos a los que dice querer tanto [82].

VIII

Prueba de que el método empleado es *efectivo* la constituye la reacción que, en Venezuela, provocaron las notas que verá el lector a continuación, todas ellas publicadas en 1970 en diversos diarios y revistas. La reacción más significativa fue la que tuvo un importante diario caraqueño donde publique la nota sobre El Fantasma. Cuando fui a llevar otra nota, sobre Mandrake, el director de la página me informo que tendría que cambiar de tema, porque la Junta Directiva del diario había visto un tremendo peligro en la primera nota. ¿Burlarse de El Fantasma? Eso resulta peor, en el subdesarrollo, que escribir un libro sobre marxismo; ¡es más subversivo, es atentar contra toda una mito-

logía y contra los intereses ideológicos y materiales que la sustentan! Por otra parte, después de aparecidos los artículos comenzaron a aparecer antiartículos, exaltaciones del valor «humorístico» y la «sana diversión» de los cómics. Pero también aparecieron notas que, como las del joven escritor cubano Julio Miranda, se dedicaron a analizar los cómics con toda seriedad. Incluso en el mismo diario que me había prohibido escribir sobre el tema aparecieron, y siguen hoy apareciendo, muchos artículos sobre los cómics, pero sin ver su aspecto ideológico, claro está. Se puso de moda el tema. Se resucitó toda esa inmensa bibliografía «seria» sobre la «sociología de los cómics» que existe en los Estados Unidos y en Europa (sobre todo en Italia) y que se limita a historiar las historietas y a señalar sus rasgos principales, olvidando sus rasgos ideológicos porque eso no es «serio». Finalmente, a la hora de escribir esta introducción aparecen en una revista caraqueña artículos destinados, como los míos, a ver el lado ridículo e insólito de los cómics, esto es, a desenmascararlos en su propio terreno. Todo lo cual prueba que con aquellos artículos fue tocado un tabú. Igual me ocurrió hace años, cuando una nota mía en la que se zahería el prestigio de un poeta oficial provocó una verdadera oleada periodística de indignación nacional, que no hizo sino delatar el tabú existente. Si cuento estas cosas es para hacer notar a los colegas escritores que lo de menos es hacer declaraciones antiimperialistas: es preciso herir los tabúes más arraigados en nuestra sociedad.

IX

Decía Marx en los *Grundrisse* que toda mitología tiende a ser superada y a desaparecer con el dominio tecnológico del hombre sobre la naturaleza: el dominio real hace superfluo el dominio imaginario. Sin embargo, Marx también hablo del fetichismo mercantil, que no es otra cosa que una mitología peculiar instalada en el dominio mismo de la tecnología y las relaciones sociales del capitalismo. Este fetichismo es una *formación ideológica* instalada en el seno mismo de la producción material. En la actualidad, los cómics son un *refuerzo* (en sentido pavloviano) del condicionamiento ideológico suscitado en el fetichismo mercantil. Constituyen una *mitología cotidiana*. Es la mitología capitalista distribuida diariamente entre los niños. El personaje central de todas las historietas norteamericanas sigue siendo el mismo personaje cen-

tral de todo el capitalismo a lo largo de su historia: la mercancía, personaje elemental inscrito dentro de un superpersonaje muy bien representado por especímenes como Superman: el sistema de vida capitalista. Decía también Marx, en el tomo III de *El Capital* , que en el fondo el capitalismo es una especie de *religión de la vida diaria, Religion des Alltagslebens*. Es la religión descendida sobre la tierra; son los dioses tecnológicos; es la mitología material, la mitología del dinero, la transformación del tiempo en mercancía («el tiempo es oro»), la transformación del hombre mismo en mercancía («Dime cuanto tienes...»). Los cómics constituyen un excelente laboratorio para comprobar la existencia de esa sutil religión, esa mitología diaria.

Se trata de una nueva forma de *panteísmo*, de mundanización de los dioses o deificación del mundo. Pero no de todo el mundo, sino del mundo capitalista, que para los ministros de esta religión es «todo el mundo». Cierto que ya nadie cree en los dioses, pero se trata todavía de un ateísmo *desde el punto de vista de la religión*. Decía Feuerbach agudamente que «El panteísmo es la negación de la teología desde el punto de vista de la teología». De igual forma puede decirse que los cómics son la negación de la mitología desde el punto de vista de la mitología. De la mitología capitalista, claro esta.

II. FILOSOFÍA DE *EL FANTASMA*

Único sobreviviente de un naufragio pirata ocurrido hace más de cuatrocientos años cerca de una playa africana, el primer Fantasma se dedico desde entonces a combatir toda suerte de piratería y de rapiña, con una sola excepción: la piratería y la rapiña capitalista. Como era un gigante blanco y fue a parar a una aldea de pigmeos «naturalmente» subdesarrollados, inmediatamente se convirtió en una especie de divinidad, y desde entonces sus hijos y sus nietos (creados, al parecer, por partenogénesis) continuaron la tradición del Fantasma inicial. Como una de las cosas que se propuso El Fantasma fue «culturizar» a los aborígenes, lo primero que les enseñó es que él era eterno; de modo que los aborígenes, después de cuatrocientos años, siguen creyendo que El Fantasma del siglo XX es el mismo que naufragó en las playas africanas hace siglos. Es tan sabio El Fantasma que no le falta razón para difundir tal creencia entre los aborígenes, dado que, en efecto, hace algo más de cuatrocientos años tuvo su inicio el capitalismo, y ya desde entonces hizo creer a las colonias integradas al mercantilismo mundial que aquel fenómeno era un fenómeno «fatal», «inevitable». Pese a los intentos de «culturización» que El Fantasma, en compañía de una maestra vestida de guayuco y anteojos, ha intentado durante siglos, la verdad es que los aborígenes no han aprendido a leer todavía, pues de lo contrario podrían enterarse de la verdadera historia de El Fantasma en los *comics books* y en toda clase de muñequitos. Pero ese es el problema de los países subdesarrollados: ¡son tan lentos en aprender! Para ellos, El Fantasma sigue siendo el «duende que camina», aunque nunca pudieron averiguar por qué demonios es llamado así, ya que jamás camina: anda siempre sobre un caballo que si no habla es porque Dios es muy grande, y junto a un perro llamado *Diablo*, que muerde como un alicate y sabe, él sí, dividir y multiplicar y demuestra teoremas.

Tiene una especie de novia, Diana, que ya anda cerca de los cuarenta, y nada. Para al menos tenerlo seguro, Diana le puso a El Fantasma un cinturón de seguridad, apretadísimo y a rayas, especie de traje de baño de caucho colocado encima de una suerte de overol tirante que le cubre todo el cuerpo; traje de baño que recuerda un poco aquello de «alpargatas con medias», y que en

efecto tiene tan empavado al pobre Fantasma que, en materia de amores, es un verdadero fantasmón. Prueba de ello es su historia seudoamorosa con la reina Samaris. Samaris vivía desde hace trescientos años en un Castillo feudal en el corazón de África (?), y conservaba la eterna juventud, que habíale otorgado un brujo; pero este brujo mefistofélico le había puesto una condición: «Permanecerás joven si no te enamoras; y si lo haces, envejecerás repentinamente». Samaris vivía así feliz, como una devoradora de hombres; hasta que llegó El Fantasma, precedido de una inmensa fama, y ¡zas!, Samaris se enamora de él, con lo que *ipso facto* y fulminantemente se convierte en un montoncito de cenizas. Lo curioso y genial es el motivo por el cual se enamora Samaris: «Al fin —había exclamado ante El Fantasma— he encontrado a un hombre mayor que yo!». Son las ventajas de tener cuatrocientos años...

El Fantasma a veces se consuela de su soledad amorosa cuando se encuentra con Tarzán por esas selvas de Dios. Ambos se cuentan sus confidencias. También Tarzán sufre; anda todo el día de rama en rama persiguiendo a su Jane y nunca puede llevársela para el árbol aquel, y tiene que contentarse con dormir junto a *Chita*, la cual a su vez se consuela leyendo tratados de álgebra con *Diablo*. En otras partes del mundo, Ben Bolt, el Dr. Kildare siguen con pareja por suerte, aunque ninguno sufra tan intensamente como Ben Quic, el del «largo y ardiente verano». El único que tiene en su casa a su mujer es Mandrake, que por algo es mago; lo malo es que Lotario los anda rondando todo el día. Lo cierto es que toda esta gavilla de amigos de El Fantasma representan algo muy extraño; esa castidad suya, esa especie de castración o angélica neutralidad sexual es algo muy raro. ¿No representaran a un sistema económico social de carácter autosuficiente, masturbatorio? ¿No querrán significar, junto al inexpugnable poderío y la capacidad de destrucción, una suprema impotencia para fecundar y desarrollar a la especie humana? En todo caso, el sueño literalmente dorado de El Fantasma no es otro que casarse con Diana (lo que jamás ocurrirá) y llevársela a una casa de jade situada en una playa cuyas arenas son de oro. Casa de jade y arenas de oro puro: más le valiera ser sincero e irse a vivir a Nueva York y manejar un supermercado o un banco. Tal es el «sueño americano».

Pero no: El Fantasma se empeña en constituir la avanzada del capitalismo en las regiones subdesarrolladas, en las que tiene la ventaja de ser el único poseedor del secreto del oro, junto con dos o tres nativos que le hacen el juego y otros tantos que le sirven de correo saltando de árbol en árbol, de gobierno

en gobierno. Preferirá El Fantasma seguir cultivando el terror, sentado en su trono de la calavera, en el corazón del Tercer Mundo, vigilando sus intereses y «educando» a los nativos en la adoración del gran duende de las infalibles pistolas y el helicóptero secreto; el gran «caminante» que de vez en cuando se pone un sobretodo y unos anteojos oscuros y se va, con un aspecto de Interpol inenarrable, a hacer «contactos» en el centro civilizado, para luego regresar a la periferia selvática, donde hay playas de oro puro y unas gentes ignorantes que se prosternan ante El Fantasma, entre otras razones porque han aprendido a tener su fantasma interior que los liga al gran patrón y les recuerda a cada instante «la voz de su amo».

Hasta que un día los «enanos envenenadores», los pigmeos subdesarrollados, se den cuenta de todo y echen a El Fantasma a patadas.

III. MANDRAKE Y EL SUBDESARROLLO

Dueño de una magia hipnótica que, según el dice, aprendió en otros tiempos de un monje tibetano, Mandrake El Mago suele comenzar casi todas sus hiperbólicas aventuras en su casa, leyendo el periódico en traje de baño, junto a una gran piscina, en compañía de Narda. Su ambiente familiar es acaso más significativo que sus propias aventuras, y a ratos dice más acerca de su magia que las estrambóticas peripecias a que nos tiene acostumbrados.

El primer y fundamental acto de magia lo constituye, sin duda, el hecho de estarse casi todo el día nadando en la piscina y, sin embargo, no despeinarse jamás: a lo sumo se le cae un mechón delgado y tieso como alambre, y se le cae no desde el centro superior de la frente, sino a partir de un lado de la misma, ya que a Mandrake no le ha crecido el pelo como a todo el mundo. En todo caso, es un detalle conservador su pelo engominado, a lo Carlos Gardel, en estos tiempos en que se estila cierta *sans façon*. En su propia casa tiene teléfonos especiales que lo comunican, cada vez que se presenta algún problema, con una misteriosa oficina situada en los subterráneos de una lavandería; oficina que, o mucho nos equivocamos, o es la Agencia Central de Inteligencia, que también tiene contrato de trabajo con El Fantasma, Superman, Ben Bolt, Rip Kirby y una serie más de agentes «no oficiales», cuya misión especifica es hacer «como si trabajaran por su cuenta». La mayor parte de estos trabajitos se realizan, por una misteriosa circunstancia, en los países subdesarrollados. En este sentido, Mandrake cuenta con un buen equipo asesor, representado por Lotario, quien se ocupa de la parte africana del Tercer Mundo, y por cierto gordo asiático. Se sabe también que hay un malayo, y a nosotros no nos cabe la menor duda de que hay también un puertorriqueño, o tal vez un venezolano o boliviano, todos muy buenos «confidentes».

Desde su residencia *Xandú* (clave misteriosa que podría significar algo así como *Xeno-Agency-No-Developed-Understanding)*, Mandrake controla, pues, el mundo subdesarrollado. Sus relaciones, cada día más frecuentes, con los viajes espaciales, se explican en parte porque sin la riqueza que el subde-

sarrollo ha proporcionado al desarrollo durante los últimos treinta años no estaría tan adelantada la industria espacial. En todo caso, Mandrake esta oficialmente encargado de hipnotizar a los países del Tercer Mundo, misión que comparte con la televisión y que consiste, sustancialmente, en hacerles creer a nuestros países que la miseria puede superarse *con la pura imaginación*. A las gentes de su propio país imperial Mandrake no necesita convencerlas ni mucho menos hipnotizarlas, ya que están de por sí tan hipnotizadas que lo dejan a él circular tranquilamente en pleno día por Nueva York vestido de frac con capa roja y acompañado de un gigantesco africano cuya vestimenta consiste en un turbante, una piel de tigre y unos «bermudas» de kaki. Lotario, por su parte, tiene como misión —aparte de hacer añicos a puñetazos cuantos muros de concreto se le ponen por delante— no solo representar un idílico «entendimiento» con África, sino también simbolizar la presunta adecuación o «integración» de todos los negros norteamericanos al sistema de Mandrake. (Dado su color, los negros son concebidos siempre en los cómics y las películas como la perfecta «silueta» de los blancos).

Mandrake tiene sus aspectos simpáticos. Por ejemplo, en una ocasión fue «llamado» por Magnon, el Emperador de la Galaxia Central, quien estaba desesperado porque en su galaxia había aparecido un gigantesco gusano de un millón de millas de largo, que amenazaba con devorar a la galaxia entera. Magnón había ya agotado sus recursos: rayos láser, rayos ultrasónicos, etc., y el gusano seguía allí, devorando estrella tras estrella. Llega Mandrake, observa al enorme gusano, piensa un rato y luego, con aplastante lógica de tendero, dice a su amigo Magnon: «¡Pero si eso no es más que un gusano! Échenle *flit!*» Le echaron toneladas de *flit* al gusano y este sucumbido como por arte de magia, en medio de siderales retortijones.

Un día Mandrake y Narda se encuentran a una extraña niña que habla un lenguaje jeroglífico. La niña da muestras de poseer una inteligencia prodigiosa. Llevada frente a la enorme computadora de la Agencia Inter-Intel, en la que se archivan informes de todas las personas del mundo, la máquina, al «oír» el lenguaje de la niña, sencillamente revienta. Nadie puede componerla sin un proceso extracomplicado, pero la niña la arregla con un simple pedacito de alambre. Luego se aclara el misterio: llegan unos hombres extraños, persiguiendo a otros más extraños aún y buscando también a la niña. Explican a Mandrake que todos ellos pertenecen a una sociedad de 50 000 años en el futuro. «Pertenecemos a *Noramerbanda*, y vinimos aquí en busca de

estos bandidos de *Eurobanda*; la niña es la hija del presidente de *Noramerbanda*; con *Eurobanda* estamos en guerra». Conclusiones ocultas: 1) Dentro de 50 000 años todavía existirá el capitalismo, y la potencia principal seguirán siendo los Estados Unidos; solo que no serán entonces una «nación», sino decididamente una *banda*. ¡Eternización del capitalismo! 2) Esa potencia estará aún en guerra con otras potencias. ¡Eternización de la guerra imperialista!

Hay un detalle curioso que relaciona a la Agencia Inter-Intel con otras semejantes de otras series, como por ejemplo, la serie de televisión *Míster Solo*, y es que tanto Inter-Intel como la CIPOL de Mr. Solo están ocultas tras una lavandería. La lavandería, claro está, es un negocio manejado por chinos. Las agencias, a su vez, casi siempre tienen que lanzar a sus agentes a combatir siniestros planes chinos. Hay cierta obsesión china, que ha sustituido a la obsesión japonesa en la misma medida en que el Japón se ha vuelto imperialista y proyanqui y China, por su parte, se ha hecho socialista y antiyanqui. No deja de resultar cómico, por lo demás, que la CIA pretenda ocultarse en las historietas tras una lavandería de chinos. ¡La más elemental lógica china bastaría para descubrirla!

La magia de Mandrake está algo anticuada. Ante la conversión real del tiempo en oro, ¿no es una tontería hacer creer a un hampón que tiene un elefante sobre la cabeza? Frente a la transformación del capital en un monstruo autorreproductor, ¿no es una estupidez hacer saltar un conejo de una chistera? Frente a la «cosificación de las personas y la personalización de las cosas» (Marx), ¿qué hay de maravilloso en hacer creer a un chino comunista que se lo tragara un inmenso dragón? ¿qué hay de maravilloso en este mismo dragón si lo comparamos con su capacidad de representar ocultamente la presunta vigencia del «espíritu» feudal prerrevolucionario? ¿A qué se reduce la sencilla magia de Mandrake si la confrontamos con la de un modo de producción que puede transformar en mercancía cualquier cosa, incluso los sueños? En suma, la magia mandrakiana, ¿qué es sino una simpleza comparada con el fetichismo capitalista? Los actos de magia de Mandrake dentro de la sociedad capitalista son algo así como teatro dentro del teatro.

IV. LORENZO PARACHOQUES, EL HACEDOR DE NADA

Mandrake, Roldán, El Fantasma, Superman y otros congéneres aventureros tienen su historia; cada uno de ellos tiene un pasado mágico, un origen ligado a acontecimientos siderales, explosiones cósmicas, o bien a una decisión *grado* 33 de alguna sociedad secreta del Tíbet, o a un desembarco pirata ocurrido hace siglos. Pero hay compañeros suyos que viven en la misma ciudad, dentro del mismo *way of life*, paseándose por las mismas calles y tratando a las mismas personas y que, sin embargo, no tienen historia, carecen de leyenda alguna. Es lo que le ocurre al pobre Lorenzo Parachoques, del cual lo primero que debe decirse es que recuerda en muchas cosas a un ser humano, pero sin serlo ciertamente. Si se define al ser humano como el único ser que tiene al mismo tiempo *existencia* e *historia*, forzoso es concluir que Lorenzo, lo mismo que su mujer, Pepita, o su «jefe» el señor González, son tan solo humanoides. Carecen, en efecto, de historia; o mejor dicho, son una visión sincrónica de la misma, con total prescindencia de pasado y futuro, como un eterno presente. Se diría que son «sintéticos *a priori*», o al menos que así quieren ser presentados por su autor, Chic Young. Todo esto, que parece tan misterioso, se aclarara si recordamos que la historia de Lorenzo y Pepita y el Jefe, como la de casi todos los cómics, tiene sus bastidores ideológicos que operan inconscientemente en el dibujante o en la empresa que produce los dibujos; telón de fondo que, en el caso de Lorenzo y su falta de historia, su hacer siempre lo mismo y no variar en absoluto, no significa otra cosa que la subrepticia *eternización* de un sistema de vida en el cual el hombre corriente es muy parecido a Lorenzo Parachoques; un sistema de vida, el norteamericano, que se supone la culminación histórica de todos los sistemas de vida, el perfeccionamiento definitivo de la humanidad, la cual en adelante no necesitara ya cambiar, porque ha encontrado en el capitalismo la manera *eterna* y *natural* de vivir. Pero la noción de *eterno* puede remitirnos tanto al cielo como al infierno.

Es posible que la eternidad, la ahistoricidad de Lorenzo Parachoques sea la del infierno. Dante describía como uno de los mayores tormentos infernales la ocupación de *hacer la nada*, estarse todos los días, eternamente, *fabricando*

la nada. ¿Qué otra cosa hace Lorenzo Parachoques todos los días en la oficina del Jefe? Lorenzo acaba diariamente su trabajo cansado de hacer la nada. No se trata —nótelo el lector— de «no hacer nada», sino de algo activo y transitivo: *hacer* o *fabricar la nada*, ocupación del *fainéant*. O en otras palabras, la ocupación típica del empleado que en USA llaman *white collar*, es decir, el burócrata de cuello blanco y corbata. ¿Por qué este empleado *hace la nada*? Porque trabaja todo el día con papeles de una empresa, sin saber realmente para que es todo ese trabajo ni a quien irán a parar los beneficios de esa empresa. Él solo sabe que gana determinada cantidad de dólares a la semana —sueldo que, pese a sus humillaciones, jamás es aumentado— por manejar una serie de papeles mecánicamente, sin saber a ciencia cierta que es lo que esta haciendo. Él sabe que es un tornillo dentro de una maquinaria de hacer dinero, dinero que aumenta sin cesar, pero cuyo aumento y acumulación es percibido por Lorenzo como una lejana y extraña realidad, una realidad mítica denominada *capital*. De vez en cuando una rabia sorda e impotente se apodera de Lorenzo, cuando percibe más agudamente que él contribuye a la acumulación de un capital recibiendo a cambio una cantidad insignificante comparada con todo lo que él produce, y entonces se presenta en la oficina del Jefe y, decididamente, le pide un aumento de sueldo mediante un discurso de cinco minutos; el Jefe lo oye pacientemente y luego, como respuesta, le da una sonora patada en el trasero y lo envía a sus correspondientes silla y escritorio a seguir fabricando la nada, porque de lo contrario: «¡Estás despedido, Lorenzo!» Y sigue Lorenzo «en su mesa de trabajo, practicando la infernal labor de hacer la nada, enquistado en una empresa fabricante de quien sabe qué mercancías que luego irá el mismo Lorenzo a comprar a una tienda al triple de precio que costo fabricarlas. Por ahí, por esa vía del valor de cambio mercantil, regresará a sus dueños originales el poco dinero que dieron a Lorenzo como sueldo por ayudar a producir las mercancías.

También su vida privada —si es que se puede hablar de vida privada cuando los vendedores de cepillos o lavadoras y el ojo de la televisión se meten en la casa y van hasta la bañera donde inútilmente quiere refugiarse Lorenzo— esta signada por el acoso de las mercancías. Las hijas, los hijos, la esposa y hasta los cinco perros son unos incansables consumidores o devoradores de toda clase de mercancías, y el sueldo de Lorenzo apenas alcanza para adquirir todos los trastos que llegan los vendedores a ofrecerles a la puerta de la casa. La figura del vendedor es colosalmente simbólica; su omnipotencia, el temor

casi religioso que infunde son signos reveladores de un sistema de vida y un modo de producción absolutamente centrados en las mercaderías como dato fundamental, pan divino, rito diario, secreto de la vida y anillo de Giges para entender y practicar el hecho de existir. Se trata de una religión multitudinaria de la cual participan millones de Lorenzos y unos cuantos centenares de señores González o «jefes» que manejan la materia prima del rito, o sea el capital. Para Lorenzo da lo mismo ayudar a producir jabones, cafeteras, rizadores de pelo, cocinas o neveras; cuando las produce se le representan en su infierno oficinesco como ídolos extraños, mudos e imperiosos jefes a quienes debe obedecer, porque de esas mercancías *depende su vida*, y también su fuerza de trabajo, que es la primera mercancía: la nada que él fabrica se convierte así en el ser de los seres, el ente divino, el monstruo teológico-mercantil al que todo se debe.

En suma: Lorenzo y Pepita Parachoques, junto con su hijo, su hija y sus cinco perros, constituyen la clásica «familia feliz» de clase media norteamericana. Una felicidad que, sin embargo, lleva *la procesión por dentro*, es decir, que se revela, ante el menor análisis, como una infernal felicidad, una vacuidad existencial que se enfrenta al trabajo como una enajenante tortura dantesca, pero que, sin embargo, es capaz de responder a cualquier encuesta sociológica diciendo que es una felicidad trabajar con el Jefe. No hay duda de que Lorenzo y Pepita son cómicos, y quien esto escribe es el primero en reírse de sus venturas y desventuras. Pero, ¿por qué todas estas venturas y desventuras tienen siempre que ver con el dinero, con las mercancías, con la tortura que es trabajar toda la vida para producir trastos innecesarios o llevar las cuentas de otro? ¿Por qué, en definitiva, se trata de una clownería y una comicidad que son expresión de un vacío trágico?

V. LA FAMILIA DONALD O LA OBSESIÓN CAPITALISTA

Son cualitativamente muy distintas las historietas según las diversas épocas de su aparición; las de la época que podría llamarse *dorada* (que corresponde a una época dorada de la cinematografía), es decir, las de los años 20 y 30, presentan una sociedad norteamericana en la que las figuras del «capitalista», el «aventurero», el «empleado publico», el «niño travieso», etc., poseen un perfil más auténtico, un diseño caricaturesco más acusado y singular, no tan mezclado como ocurre hoy con los múltiples subterfugios y sutilezas de una sociedad que a partir de la segunda guerra entró al mismo tiempo en su más alta prosperidad y en su más profunda descomposición histórica. Es aún la época del «magnate» o *tycoon*.

Por eso, el celebérrimo Pato Donald, que es una creación de preguerra, es un terreno abonado para estudiar el «hombre medio» en estado puro, o bien el «magnate» en estado puro (Rico McPato), o bien el «científico del sistema» en su estado puro (Ludwig von Pato). Hoy en día, los cómics —sobre todo los nacidos entre los años 45 y 50— no ostentan estas clasificaciones de un modo claro: el magnate individualista ha pasado a ser el hombre de empresa; el científico del sistema hace de «progresista» e «independiente», y la figura del «hombre medio» tiene sus ribetes ejecutivos de clase alta, sus gestos heroicos, sus «aventuras» y su solida cuenta bancaria: es la época del capital monopolista.

El Pato Donald sigue siendo, en buena parte, ese típico hombre medio cuyo destino inevitable es ese: ser el justo medio de vida norteamericano, el ente humano que vive suspendido entre una novia cuasi-esposa (en los cómics norteamericanos siempre ha gustado mucho el tipo de parejas que «no se tocan», como El Fantasma y Diana, o Mandrake y Narda) que es una verdadera devoradora de mercancía, un científico «alocado» que utiliza su ciencia para fabricar toda suerte de mercancías, y un tío, Rico McPato, dueño de un imperio mercantil. Rico McPato, de ascendencia escocesa y cuyo apellido lo sitúa en sectores elitescos (a los que no pertenece el Pato Donald, cosa muy signi-

ficativa), es el perfecto magnate capitalista, esa figura de la que decía Marx que no era otra cosa que el *capital personificado*. En efecto, su largo automóvil lleva varios símbolos del dólar, entre los que se destaca, agresivamente, el de la parte delantera; nótese, por cierto, a un personaje del que jamás se ha visto que pronuncie una palabra: el chófer del flamante auto, un auto cuyos asientos posteriores están incomunicados, mediante un vidrio, del asiento donde va el silencioso chófer. La oficina de Rico McPato lleva también el signo del dólar, en sus pisapapeles, en la mesa, en las paredes y hasta en el baño. Cuando Rico McPato se enfurece o se desmaya por haber perdido un dólar en sus negocios, los ojos, en lugar de ponérsele como dos huevos fritos, se le agrietan, y del fondo oscuro les aparece un dólar desdibujado; su mal humor característico esta también determinado por el dólar, única relación que él conoce para comunicarse con los demás seres humanos, especialmente con su sobrino, el Pato Donald, al que somete y humilla diariamente, con esa tiranía singular del que cuenta con sus semejantes como «medios de producción». Humilla y somete también al científico Ludwig von Pato, solo que este esta tan abstraído en sus cálculos matemáticos que ni siquiera se da cuenta de que es explotado para la producción mercantil o bélica, que es lo que suele suceder con tantos científicos del tipo «Von X» (ejemplo clásico: Werner von Braun), importados de Alemania o de otras partes (incluso de Venezuela) para que se dediquen a trabajar para el sistema guardando una ética «neutral».

En definitiva, se trata de una curiosa familia que pertenece a ese cúmulo de familias pioneras que en los Estados Unidos descubrieron hace décadas el secreto de la dominación mundial, o sea el poder alquímico de transformarlo todo en dólares. Los antepasados se dedicaban literal mente a la búsqueda de la más generalizada de las mercancías: el oro, un equivalente casi universal. Pero en el siglo XX hallaron el verdadero secreto de Midas, y convirtieron en dólares hasta el aire respirable (el aire que se respira en cualquier oficina hoy en día es aire «marca X», es una mercancía, es aire «acondicionado» que se ha cambiado por dinero). Ahora bien, este secreto universal de transformarlo todo en oro es un secreto a voces en los cómics de todo tipo —piénsese en Henry, un cabeza pelada que no piensa sino en instalar un negocio de lo que sea— y en el caso de Donald se revela por doquier, aunque más dramáticamente en sus tres hijos o patitos, cuyo juego preferido, con sus compañeros callejeros, es ver quien monta el negocito más prospero de limonada, quien es más capaz de transformar unos zapatos viejos en centavos de dólar. Debajo

de todo esto late una especie de moral que Nietzsche llamaría «moralina», a saber: todo niño debe aprender a ser un *self-made-man*, un hombre que se hace rico con el sudor de su frente; pero más hondamente aun, lo que subyace aquí es el hombre que se hace rico a costa de la miseria de otros, que es el signo inevitable de toda sociedad y toda relación humana basada en el tráfico de mercancías. Pues en estos cómics tan cómicos una premisa fundamental es hacer toda clase de chistes a base del trafico de mercancías, sin decir jamás de donde y como salen esas mercancías. Lo que supuestamente debería ser una caricatura de una sociedad se convierte (como en el caso de Donald) en un elemento ideológico más al servicio de los intereses de esa sociedad. Sin embargo, el verdadero sentido de toda ideología reside en sus resortes inconscientes, en lo que sin quererlo transmite el ideólogo, en aquello que lo traiciona. Y, pensando en el Pato Donald, en su tío Rico, en su tío científico y en sus patitos, todos dominados por la voracidad del dólar, uno acierta a ver detrás de ese empeño ideológico de ocultar las realidades (o sea, la explotación) una feroz caricatura, de ferocidad no buscada, de la sociedad más radicalmente mercantil que la Historia ha producido.

VI. TARZÁN DE LOS MONOS O LA MONERÍA COLONIALISTA

Las historietas en general —tanto las «serias» como las cómicas— pueden dividirse en dos grandes categorías (que admiten numerosas subdivisiones que no interesa aquí consignar), a saber: las que, desarrollándose en un ambiente cotidiano de una u otra época —siglo XX o Edad de Piedra—, se concentran precisamente en el análisis y exaltación de los valores *cotidianos*, de la vida corriente y moliente a la que se supone exenta de peligrosidad y aventura y llena, en cambio, de multitud de detalles dignos de ser contados; y por otra parte, las que, desarrollándose o no en ambiente cotidiano, explotan los valores opuestos: el peligro, la aventura, la cabriola fantástica. Ejemplos de la primera categoría pueden ser *Pomponio, Lorenzo y Pepita, Archie, Luisín, Tapón, El Pato Donald, Poncho y Ramona («Educando a Papá»)*, etc. En la segunda categoría entran una mayoría de personajes «serios», los típicos «justicieros» tales como *El Fantasma, Rip Kirby, Mandrake el Mago, Roldán el Temerario, El Príncipe Valiente, El Agente Secreto X-9, Superman* y todo ese subconjunto de historietas para niños que han florecido sobre todo en la televisión y que reproducen en pequeño las historias de «los grandes» arriba mencionados, especialmente las de Superman y Roldan (piénsese en el *Super-Ratón*, en *Astro Boy*).

Un análisis que, como el que hemos venido proponiendo aquí, sea malintencionado, tenderá sin duda a revelar en todas estas historietas tan diferentes una profunda, radical homogeneidad. La historia de los más fantásticos de todos, como Mandrake o Superman, ha resultado ser —al menos según nosotros— una versión superlativa de las existencias nada heroicas de personajes tales como Lorenzo y Pepita o el Pato Donald. Tanto afán de acumulación de capital hay en el Rico McPato, quien guarda con extrema avaricia sus millones mientras estos se reproducen, como en El Fantasma, aparentemente tan ascético y sobrio (lo que procede de su aspecto de embutido), pero en realidad dueño de un poderoso capital no circulante, consistente en joyas y trebejos tan fabulosos como la lira de Homero, la espada del Cid, el vaso de diamante

de Alejandro Magno, o el áspid de Cleopatra, amén de toda clase de mercancía pirática con la que de vez en cuando deslumbra a los enanos envenenadores.

Sin embargo, por comodidad teórica puede establecerse la división arriba sugerida. Dentro de ella, un personaje como Tarzán cabe indudablemente en la segunda categoría: la de los personajes rodeados de leyenda, de orígenes misteriosos (recuérdese que a Mandrake lo «ilustraron» en el Tíbet, y que Superman es un semidiós caído de otro planeta), dedicados a la aventura y dispuestos siempre a salvaguardar la justicia. La enorme popularidad de Tarzán —que es familiar a varias generaciones— se debe en parte a su antigüedad como personaje; en efecto *Tarzán of the Apes* o *Tarzán de los monos* fue creado por Edgar Rice Burroughs en 1914, y ya para 1929 fue llevado a la pantalla. Entre estas dos fechas, que corresponden a la Primera Guerra Mundial y a la Gran Depresión, tiene lugar una gigantesca expansión de los Estados Unidos, la consolidación de los monopolios internacionales y el asentamiento de un vasto imperio dotado de «contactos» en casi todas partes del mundo, especialmente en las regiones atrasadas, repletas de materias primas y carentes de industrias.

Tarzán, como El Fantasma, es uno de esos «contactos» que actúan en el Tercer Mundo. O mejor dicho, representa o expresa una situación real y cumple el papel de justificación o anestesia ideológica destinada al consumo internacional. Tarzán ha acostumbrado a varias generaciones de niños (y los niños son los principales receptores de ideología) a que los diversos problemas existentes en «el corazón de África» no pueden solucionarse sino mediante la intervención de un gigante blanco todopoderoso e invencible. En realidad, según la historieta, Tarzán no tiene por qué ser más culto ni más inteligente que los innumerables nativos de las tribus africanas entre las cuales se mueve: Tarzán no es ningún graduado de Oxford o de Harvard que, despechado, se fue a la selva lejos del mundanal ruido; es, legítimamente, un salvaje... pero es blanco. Supongamos que fuese cierto ese cuento de que las tribus africanas, al ver a un blanco, inmediatamente se prosternan y lo adoran (más exacto sería decir que salen corriendo despavoridos al ver a un representante del colonialismo, o que o degüellan en venganza de tantos muertos); aún así, sería ridículo pensar que Tarzán tiene mayores capacidades para moverse dentro de la selva —o para resistir el sol africano—que las que tienen quienes llevan milenios de entrenamiento. Sin embargo, allí está Tarzán, saltando como un tigre o volando de árbol en árbol gracias a unas lianas que la santa naturaleza

acordó colocarle en cada árbol en el sitio preciso; y allí están los pobres indígenas, siempre condenados a moverse como espectros detrás de arbustos, anónimos y condenados a que se piensen las peores cosas de ellos cada vez que aparecen.

Tarzán tiene cierto aire de «civilizador», lo mismo que su colega —algo más vestido—, El Fantasma. Pero, ¿en que consiste su labor educativa entre las diversas tribus nativas? Consiste, exactamente, en convencerlas de que mejor es que se queden como están, pues la vida «natural» es buena: ya se ocupara él de resolverles los problemas que se les presenten por no saber ni siquiera escribir. Tarzán es una especie de agente de la CIA destacado en un extremo límite del subdesarrollo, cuya misión es la de mantener en lo posible la situación de subdesarrollo allí existente, que es condición *sine qua non* para que esas regiones cumplan el papel de «reservas» utilizables por el gran poder imperial. Eso hacen los tarzanes reales, claro está, y los innumerables fantasmas que operan en todos nuestros países. En cambio, el Tarzán de la historieta tiene un fin más sutil (en lo cual es ayudado por innumerables congéneres, por la prensa, la radio y la televisión), o sea, acondicionar las mentes de los niños —y de los grandes— para aceptar ese orden de cosas en el que son los representantes del gran imperio económico-militar los únicos verdaderamente capaces de solucionar los problemas de los pueblos atrasados, en los que nunca se encuentran especímenes humanos tan dotados como, por ejemplo, Tarzán o El Fantasma. Ello, porque los pueblos atrasados son más indigentes, menos laboriosos, son congénitamente perezosos, son «tropicales», etc., etc., lo cual requiere inevitablemente la intervención de un hombre del *Norte* que se ocupe de sus intereses y los maneje, que explote sus riquezas y las distribuya a su manera, y que además de eso se complazca viendo como son de pintorescos» y encantadoramente «naturales» los nativos...

Solo que los nativos ya se han dado cuenta de lo que todo esto significa, por lo cual es muy posible que en los años venideros podamos entretenernos con unas historietas muy distintas, proporcionadas, como siempre, por la Historia.

VII. LA COMEDIA DE SUPERMAN O EL CONDENADO POR ALIENADO

Finalizaremos esta especie de malintencionada radioscopia que hemos venido practicando sobre las diversas historietas con que, desde principios de siglo, han invadido los Estados Unidos al mundo, con un personaje que fue precisamente el que en un inicio nos motivó para escribir estas notas. Se trata del inenarrable Superman. Sobre Superman hicimos apenas un brevísimo esbozo de pasada, que merece ser compensado con una nota entera, dedicada a destacar las virtudes de una figura que goza, dentro del mundo de las historietas, de las calidades de un arquetipo. Su fecha de nacimiento —es decir, la de su caída en nuestro planeta, procedente de otros mundos— coincide con la del Pato Donald (1938) y con la dorada década en que aparecieron colegas tales como El Fantasma (1936), Popeye (1932) y El Príncipe Valiente (1937). Apareció, por cierto, poco después de uno de los más rotundos éxitos que haya alcanzado historieta alguna: nos referimos a la estatua erigida en honor de Popeye en Crystal City, en 1937, por un entusiasmado grupo de cultivadores de espinaca.

Superman es arquetipo y merecedor de cerrar esta serie, por distintas razones. En él se dieron cita cualidades que en otros personajes constituyen la virtud única o principal, pero que en Superman son tan solo destellos múltiples de un poderoso núcleo. Superman es tan buen detective como Dick Tracy, aunque no corre el riesgo de ser perforado de un balazo; se maneja en los espacios siderales con tanta soltura como Roldán, pero sin el temor de que se le acabe el oxígeno o se rompa un tornillo del navío, pues él mismo vuela como un cohete; tiene, como Mandrake, el poder mental necesario para comunicarse con los habitantes de la más lejana galaxia, pero con la ventaja de ser el mismo un nativo de otro mundo, concretamente de Kriptón, de donde en otro tiempo fue enviado a la Tierra por su padre en vista de que Kriptón iba a hacerse añicos. Finalmente, tiene unos puños tan contundentes como los de El Fantasma y se viste más o menos como este, pero sin la gran incomodidad de tener que vivir en una cueva africana.

En lo único en que Superman no logra superar a sus diversos congéneres —y en esto es más bien inferior— es en sus relaciones con su novia. Mandrake, El Fantasma y otros han tenido siempre el grave problema de no pasar nunca del besito en la mejilla, pues cada vez que se van a enseriar les surge una aventura impostergable; pero al fin y al cabo, tienen una novia que resignadamente los quiere. En cambio, Superman tiene increíbles problemas que ni siquiera podrían ser solucionados por un siquiatra de Kriptón. Superman es esquizofrénico. No se sabe por qué, le dio desde el comienzo por disfrazarse de un periodista norteamericano llamado Clark Kent, y ostentar una personalidad gris y corriente. Este segundo yo es un personaje vergonzante y frustrado, pues en su intento de parecer común y corriente se busca una novia —Lois Lane—, pero sabiendo que nunca podrá pasar de cortejarla superficialmente, pues si llegara a casarse con ella o más simplemente a cometer una locura, entonces Lois se llevaría el gran susto al comprobar que su novio no era más humano que un tractor y, como este, desprovisto de toda hormona. Pero así son las cosas, y la paradoja llega a tanto que Lois Lane, quien se comporta más o menos natural al rechazar y despreciar instintivamente a un tipo que en realidad es de metal, sin embargo vive diariamente suspirando por Superman, en quien admira a una especie de Míster Mundo que, lamentablemente, la deja siempre esperando. Ahora bien, ¿no es este un terrible drama para alguien que, como Superman, está lleno de los mejores sentimientos? ¿Qué puede hacer un espécimen así en medio de una sociedad que respira sexo por todos sus poros? De aquí que diagnostiquemos graves trastornos síquicos en Superman. Al fin y al cabo, no deja de ser lógico que tenga supercomplejos.

Nunca nadie comprendió, por lo demás, la necesidad de esa doble personalidad, ni siquiera por razones de *suspense*. De ella se saca tan solo la seria incomodidad que sufre un personaje al tener que vestirse y desvestirse cada cinco minutos, para despojarse de su traje gris de Clark Kent y lucir sus prendas de Superman, o viceversa. Lo único que se logra con ello es comprobar la estupidez de una cantidad de personas —los policías, Lois Lane, el director del diario, los compañeros redactores, etc.— que hasta ahora no han sospechado nada al darse cuenta de que cada vez que Superman aparece ha desaparecido Kent, y a la inversa. Le ocurre algo parecido —en este y otros aspectos relativos a indumentaria— a lo que ocurre a El Fantasma. Nadie entendió jamás por qué El Fantasma, para venir a la civilización, tenía que ponerse un impermeable y unos anteojos, así fuera en pleno verano: le bastaba ponerse un traje

corriente y unos lentes ahumados, sin necesidad de llevar debajo el overol y el traje de baño. También a Superman le gusta andar todo el día con su overol y su traje de baño encima, amen de una capa que no se sabe cómo disimula debajo de su traje de Clark Kent. La combinación overol-traje de baño ha tenido éxito entre diversas generaciones; el último en usarla ha sido Batman. Nosotros nunca comprenderemos por qué anda más cómodo un individuo en una aventura si va embutido en una enorme media y, encima de eso, lleva un ceñidísimo traje de baño. Aparte de que, si bien eso no es problema para Superman, ¿cómo hacen Batman y El Fantasma cada vez que les pasa aquello que le pasó una vez a Sancho Panza y que Cervantes describe como «tener que hacer algo que nadie podía hacer por él»?

Es posible, como ya otra vez lo insinuamos, que, así como Clark Kent es a todas luces la expresión de un tipo de hombre medio de un determinado *way of life*, cuya aspiración máxima consiste en devorar un sándwich frente a un televisor y tener un negocio próspero, por su parte, el otro yo, Superman, sea la encarnación del sistema mismo de vida. En esto Superman se distingue radicalmente —y es este el mejor de sus títulos— de todos los otros personajes de historietas serias (las llaman «serias», aunque como hemos visto son las más cómicas, en tanto el «cómico» Pomponio nos aburre), pues ninguno como él logra personificar al sistema mismo de vida capitalista, absolutamente seguro de su omnipotencia y superioridad. Un sistema que, como tal, puede realizar todas las hazañas de Superman: transformar en diamante un carbón, dividir el átomo, surcar los aires siderales, hacer y deshacer ciudades en un instante, etc., pero que, al igual que Superman, se ve obligado a expresarse en la vida diaria encarnándose en un triste, bobalicón y alienado Clark Kent. Del cual, claro esta, hay que desconfiar, pues ya sabemos que es un Superman disfrazado con piel de oveja, una especie de miembro de un Cuerpo de Paz, que no se da cuenta de que la gente le adivina debajo de su traje un tierno corazón de calibre 45.

EL SUEÑO INSOMNE.
Ideas sobre televisión, subdesarrollo, ideología

Los hombres no son un resultado de la historia únicamente por su modo de vestir, por su comportamiento, su figura o su modo de sentir, sino que también el modo en que ven y escuchan es inseparable del proceso vital social, tal y como se ha desarrollado a través de los siglos. Los hechos que nos son transmitidos a través de nuestros sentidos se producen en doble forma: a través del carácter histórico del objeto aprehendido, y a través del carácter histórico del órgano que aprehende.

Max Horkheimer.

INTRODUCCIÓN. (En homenaje a Theodor Adorno)

Este ensayo no es otra cosa que un conjunto de sugerencias dedicadas a los investigadores de los medios de comunicación en el subdesarrollo latinoamericano. Se trata de observaciones teóricas, útiles a mi juicio para todos aquellos que realizan investigaciones empíricas y emplean métodos fundamentalmente cuantitativos en el estudio de fenómenos como la televisión de nuestros países. Son proposiciones que afirman todas, en el fondo, la necesidad de acompañar e integrar las investigaciones empíricas, con su multiplicidad de datos, a una *teoría* general del capitalismo que comprenda una teoría especial del subdesarrollo capitalista. Y dentro de esta última, una teoría de la ideología del subdesarrollo, que nos explique él fenómeno de la alienación ideológica como expresión de la dependencia, y por tanto como coautor de esa dependencia. Partiré del mismo hecho al cual llegaré: que los medios de comunicación masivos de nuestros países constituyen actualmente, más aún que el sistema educativo y el sistema religioso, el genuino instrumento ideológico de que se sirve el capitalismo monopolista-imperialista para *perpetuar la dependencia en las cabezas mismas de los neocolonizados*.

Hay aquí dos géneros de sugerencias. Por una parte, sugerencias metodológicas, que intentan señalar los problemas que surgen al investigador cuando este no se decide hacer uso de una teoría como la arriba aludida. Por otra parte, sugerencias sobre el contenido mismo que hay que investigar. En el primer caso se contemplan problemas propios del investigador; en el segundo,

problemas que pertenecen a la realidad misma investigada, problemas objetivos de una sociedad hipnotizada por la televisión y otros factores análogos.

No debe buscar el lector en estas notas un estudio sistemático de los problemas señalados: subdesarrollo, televisión e ideología. No soy especialista en el subdesarrollo, ni un estudioso de la televisión, aunque si he escrito un volumen sobre el concepto de ideología. Se trata, pues, simplemente, de notas de estudio, que en un principio se me presentaron casi como aforismos, y que posteriormente fueron paulatinamente desarrollándose en más elaboradas proposiciones.

El sueño insomne es la genial expresión hallada por Theodor Adorno para designar a la televisión, en uno de sus varios y ricos ensayos sobre este tema de nuestra época. No intentemos explicarla: que irradie por sí misma su potente valor de metáfora crítica. Añadamos solo que Theodor Adorno, uno de los más grandes filósofos sociales de nuestro tiempo, es tal vez el autor que más agudamente ha hablado acerca de la televisión en el sentido en que aquí lo sugerimos, esto es, armado de una teoría crítica destinada a diagnosticar y combatir eso que se ha llamado *the subliminal warfare*, la guerra subliminal, que es parte, en lo que a nosotros respecta, de lo que el Departamento de Estado de los Estados Unidos llama «la ofensiva ideológica». Adorno habló de la televisión norteamericana y forjó una serie de categorías analíticas de gran utilidad para cualquier estudio sobre la televisión. ¿No es el mejor homenaje que podemos rendirle, a un año de su muerte, aplicar sus categorías, inventar otras *ad hoc*, para el estudio de nuestra propia realidad y la incidencia de la televisión y la *industria cultural* en general sobre esta peculiar formación capitalista dependiente que es el subdesarrollo?

No espere el lector, pues, un análisis de la obra de Adorno, aunque adrede hayamos sembrado de citas suyas el texto, para recordar sus pensamientos sobre la televisión, su *actitud teórica*, su punzante racionalidad que no temía a los juicios críticos de valor ni a las visiones de conjunto, y que no dudaba en erigir la *teoría* crítica como antítesis de la *ideología* capitalista, en lo que lo han acompañado brillantemente otras mentalidades de Frankfurt. «Hay innumerables doctrinas filosóficas —ha escrito Marcuse en *Cultura y sociedad*— que son meras ideologías y que por constituir una ilusión con respecto a situaciones sociales relevantes se integran sin mayores inconvenientes en el aparato de dominio». En Adorno, las relaciones entre filosofía y teoría crítica se aclaran como el primado de la teoría sobre la ideología; es decir, la prima-

cía de la conciencia teórica científica sobre la inconciencia ideológica de las sociedades, el combate de la ciencia contra la creencia, la batalla del pensamiento negativo-crítico contra la afirmatividad ideológica del orden existente. Con esto, Adorno —y con él toda la escuela de Frankfurt— se convierte en el más conspicuo heredero e intérprete de la teoría marxista de la ideología, que ha sido tan absolutamente falseada por marxistas y no marxistas. También por este motivo unas consideraciones teóricas sobre la ideología del subdesarrollo pueden adecuadamente constituir un homenaje a Theodor Adorno.

«La teoría —escribió Marx a fines de 1843— logra realizarse en un pueblo solo en la medida en que es la realización de sus necesidades». Igualmente podría decirse que la *ideología* logra realizarse en un pueblo solo en la medida en que es la *alienación* de sus necesidades.

A esta alienación contribuye decisivamente la ideología que transmiten los medios de comunicación en los países subdesarrollados. Contra ella, la teoría crítica de esos medios constituye un arma de combate que es necesario esgrimir.

I. ORÍGENES DE LA IDEOLOGÍA DEL SUBDESARROLLO: EDUCACIÓN Y RELIGIÓN

La célula económica de la sociedad capitalista es —según escribió Marx en *El Capital* — la mercancía. Una mercancía es, fundamentalmente, un valor de cambio sustentado por un valor de uso. Aparentemente, la tarea de un sistema económico consiste en proporcionar a los hombres valores de uso para cubrir sus necesidades y combatir la escasez. Pero el capitalista es un sistema que opera al revés: produce valores de uso no para satisfacer las necesidades de los hombres, sino para cubrir las necesidades del mercado capitalista. Se convierte así el capital en el alfa y omega de la producción, una especie de circulo social vicioso, una tautología económico-social. La producción no está dirigida a la satisfacción de las necesidades humanas, y estas, en cambio, son utilizadas para satisfacer las necesidades de la producción [83]. La primera condición para ello es basar toda la economía, no en el valor de uso, sino en el valor de cambio. Lo importante será no *para qué* sirve una cosa, sino *por cual otra puede cambiarse*; no la cosa misma en cuanto a su uso, sino en cuanto

a su equivalente, a lo que Marx llama su «valor equivalencial». En una producción simple de mercancías (como la que existía ya mucho tiempo antes de la era capitalista) este cambio no producía, no podía producir, por sí mismo, una autorreproducción incesante del capital. Los «capitales» se hacían de otro modo, el más corriente de los cuales era la rapiña directa, la captura de bienes y valores y el trabajo esclavo; no existía lo que hoy llamamos una «inversión» desarrollada. Pero la era capitalista se caracteriza por lo contrario; basada en una acumulación originaria de capital y en la aparición, en el horizonte europeo, de una nueva clase social revolucionaria —la burguesía—, se creo la primera y primaria condición para la autogeneración creciente del capital; esa condición fue la *universalización* (que comenzó por internacionalización) del mercado, que a su vez engendró lo que Marx, en *La ideología alemana*, llama las relaciones de *dependencia total* [84]; dependencia que comenzó realizándose en una forma que aún subsiste: dominio económico de centros o metrópolis desarrollados, cultos y dueños de la técnica, sobre periferias menos desarrolladas, menos cultas y carentes de técnicas. Esta dependencia cobró pronto una forma especial que no advino por azar, sino por leyes propias del capitalismo: cobró la forma de subdesarrollo (o «superexplotación», si hablamos como Bettelheim), esto es, la forma de una sociedad hasta tal punto dependiente de otra, que esta se desarrolla a costa de la primera, con lo que la subdesarrollada se ve constreñida, desde el comienzo, a desarrollarse de un modo anormal: no en el sentido de su progresiva independización, sino en el de un progreso dependiente, una cultura refleja, adherida a los patrones de producción y de consumo (materiales y espirituales) de los centros desarrollados. Por esto, tal progreso no puede en verdad llamarse desarrollo, sino subdesarrollo, o *desarrollo involutivo*, dependencia creciente, que en el plano sociocultural es lo que Darcy Ribeiro ha bautizado con el nombre de *actualización* o *incorporación histórica* [85].

Desde el principio, pues, se caracterizó el capitalismo por ser un sistema *expansivo*, tentacular. Sus leyes económicas se ven afectadas por este carácter. Así, el hecho de fundarse económicamente en la producción y reproducción de valores de cambio es un hecho que hubo de expandirse con el mercado mismo. Esto tuvo, y tiene, profundas consecuencias, no solo en las economías de los países dependientes sino en toda su estructura social, tanto en el orden material como en el orden espiritual. En el orden material ocurre la succión de la riqueza patrimonial y la fuerza de trabajo de los pueblos dependientes, y

la consiguiente miseria e involución de los mismos, dado que las fuerzas productivas son empleadas fundamentalmente para producir ciegamente capital que, en el momento mismo de nacer, es ya extranjero. O sea, la fuerza de trabajo de estos países, entrando a formar parte de una división internacional del trabajo, se convirtió a gran escala en lo que se ha denominado un *proletariado externo*, esto es, externo geográficamente, pero situado, sin embargo, en el corazón mismo del aparato productivo capitalista. Ingentes cantidades de plusvalía laboral, y de materias primas cuya elaboración produciría a su vez nueva plusvalía mediante la explotación del proletariado propio de los países céntricos, conformaron el crecimiento acelerado del sistema.

Se creó así una gigantesca zona del planeta puesta a trabajar, en las peores condiciones, al servicio de otra parte de aquel. Lógicamente, esta condición material fue engendrando progresivamente su *expresión ideológica*. Para que un sistema material como el capitalismo pueda sostenerse es preciso que haya en explotadores y explotados una ideología que justifique idealmente al sistema [86]. Para el colonizador el asunto es claro: es preciso convencer a todos de que él sistema de explotación es no solo el mejor sino el inevitable, el necesario, el fatal. Él sabe que el capital no podrá reproducirse sino a costa de la reproducción de la miseria, pues no hay acumulación de un lado sin escasez del otro lado: es casi una ley físico-natural. Pero se vio desde el comienzo obligado a convencer de esto a los explotados, a los colonizados. Y para ello creó toda suerte de fuentes suministradoras de ideología justificadora y encubridora. Basta mencionar las dos principales.

1) Un sistema de instrucción y de educación en todo calcado del de las metrópolis, con el fin, no siempre consciente en los educadores, de crear una imagen del mundo que no se saliese de los marcos de la «cultura occidental» y que, por tanto, justificase todo lo que en nombre de esa cultura se hiciese. En nombre de esa cultura y esa civilización «imperiales» se realizo, por ejemplo, la depredación del Nuevo Mundo y la constitución en él de un mecanismo de producción material controlado y usufructuado por las clases dominantes de los países colonizadores. Pero también se constituyó la colonización mental, la reducción de la visión del mundo, o intuición primigenia del mismo, a una visión *refleja*, conformada según patrones de consumo espiritual que en modo alguno correspondían a los patrones de consumo material de estos pueblos. Nació así un fenómeno altamente interesante que hoy no solo subsiste sino que esta llegando a su colmo histórico, a saber: la creación de una desigualdad

radical entre las aspiraciones o esperanzas de unos pueblos y su vida material. Se comenzó por inculcar unos patrones educativos y culturales adecuados a mundos y culturas reales en otras partes del globo —Europa—, pero utópicos en la parte subdesarrollada del mundo. Los que podían estudiar estudiaban cultura neolatina, filosofía escolástica, teología racional y otra serie de disciplinas, corrientes en universidades europeas; pero jamás estudiaban a fondo su propia realidad material, su propia historia. La forma como este fenómeno ha llegado hasta nuestros días y se ha intensificado de modo peculiar es lo que estudiaremos más adelante, y provisoriamente puede enunciarse como *la gigantesca desigualdad existente entre las aspiraciones creadas en la mente de la mayor parte del pueblo (clases medías y bajas) y su nivel real de posibilidades materiales*; es decir: la creación de un impresionante amasijo de «necesidades» que ni siquiera pueden ser satisfechas, pero que *actúan* como justificación ideológica del sistema, en las mentes de los desposeídos, y los reducen a servidumbre mental, a vana y esperanzada pasividad frente a la explotación de que ellos mismos son objeto. Así, pues, lo que en la colonia comenzó como labor ideológica en los centros de estudio hoy lo hallamos expandido a toda la población, de modo que no hay ya quien escape —pertenezca o no al aparato material productivo, sea obrero o sea marginado— al ritmo de la ideología difundida por los medios de comunicación capitalistas, que se ha adueñado de las conciencias y, mucho más que eso, de las inconciencias.

2) Al sistema de instrucción —que se dirigía solo a ciertas clases— sirve de poderoso complemento algo que alcanzaba a todas las clases, pero especialmente a las más miserables: la religión. España —cierta España— siempre ha tenido a orgullo haber colonizado religiosamente a Latinoamérica al mismo tiempo que, en lo material, creaba en ella el mecanismo de la enajenación económica. Decía Napoleón que la religión es «el misterio del orden social», y tenía razón: la religión es un factor unificador de gran potencia. Más que el valor o el amor, une a los pueblos en un momento dado el temor, el miedo sobrenatural. Los une y los desintegra al mismo tiempo. Los colonizadores redujeron a explotación material a los colonizados, y al mismo tiempo les suministraron, con la religión, un paliativo que hacia soportable aquella explotación. Los colonos se ocupaban de explotar este mundo, en tanto que los explotados soñaban con colonizar el otro mundo. Y apareció la explotación como íntimamente unida a factores sagrados. ¿Cómo podían ser malos quienes habían abierto los ojos a los pueblos que estaban «ciegos»? Este inmenso

potencial tiene hoy toda su vigencia mágica. Es la forma refinada, y al mismo tiempo vulgar, de expresarse idealmente la alienación material; la alienación religiosa, la pertenencia a potencias divinas (administradas por eso que Marx llamaba «los primeros ideólogos, los sacerdotes») es expresión ideal de la real dependencia frente a las potencias materialmente dominantes. Si dentro de la teoría marxista de la ideología siempre nos ha parecido muy discutible la inclusión, sin más, del arte y la ciencia entre las formas ideológicas (ya que el arte y la ciencia pueden muy bien cumplir un papel antiideológico, un papel de transmisores de *conciencia*, un papel revolucionario), en cambio nos parece indiscutible la inclusión de lo religioso, en todas sus formas, como un elemento especifico y constituyente de la ideología. La primera ideología que existió fue la religiosa, suministrada y administrada por «trabajadores intelectuales» que habían separado su trabajo del trabajo físico, que dejaban para el resto de la comunidad, a la que controlaban precisamente gracias al expediente religioso, a los temores sobrenaturales, los presagios, los castigos divinos, las amenazas de ultratumba, etc. Desde el principio más primitivo lo religioso cumplió un papel específicamente ideológico [87], que comenzó por justificar idealmente la división del trabajo y terminó, con el capitalismo, por justificar la explotación física y síquica requerida por la insaciabilidad del capital. En Latinoamérica, la religión católica, minuciosamente difundida desde los tiempos de la conquista entre todas las capas del pueblo, ha sido durante siglos el elemento ideológico aglutinante por excelencia, que ha logrado neutralizar, por un proceso típico de alienación, cesión o enajenación de la fuerza de trabajo síquica (*plusvalía ideológica*), toda la rebeldía y la indignación producidas por la incesante expoliación material. Solo por un miedo sobrenatural podemos explicarnos la pasividad generalizada de los colonizados. Las luchas de independencia de comienzos del siglo XIX —que por lo demás dejaron intacto, en toda su fuerza, el factor religioso y otros factores ideológicos de dominación, como por ejemplo el sistema educativo— no fueron, al cabo, en el orden material, sino una violenta sacudida que, sin embargo, si no terminó dejando todo como estaba, sí creó nuevas y más sutiles formas de dependencia. Al constituirse la autonomía política *formal* esta se convirtió al mismo tiempo en la más perfecta ilusión de independencia, lo que no hizo sino ocultar más —y por tanto, profundizar— la dependencia económica respecto de los centros imperialistas. La dependencia continuó, pero ahora amparada por la ilusión, netamente ideológica, de la soberanía política: tal fue el cuadro que se inauguró el siglo pasado y sigue hoy vigente, bajo la forma de

gobiernos «democráticos» teledirigidos por la potencia imperial. Una prueba de la falta de radicalidad de nuestras revoluciones independentistas es, precisamente, el hecho de que hayan dejado intacto el factor religioso, como si se tratara de algo «aparte». Se barrió con el poder político español, pero se dejó no solo el mecanismo de la dependencia material, sino su simiente ideológica. Una prueba más, de las muchas que ofrece la historia, de que no basta con cambiar (mediante «reivindicaciones») ciertas condiciones materiales para cambiar a los hombres. Los mismos que organizaron la «independencia» abrieron nuevas compuertas a una más profunda y compleja dependencia. Todavía hoy sigue siendo el miedo religioso un importante agente sicosocial que impide a grandes sectores desposeídos abrazar la causa materialista, o al menos enfrentarse a las consecuencias primarias que se derivan de no creer que la miseria es un mandato divino, sino una forma de la explotación material a que son sometidos históricamente. Darse cuenta de que la explotación es algo histórico y, por consiguiente, reversible, eliminable, y que por tanto no es un fenómeno «natural» es la primera condición para la subversión; pero de arrojar niebla densa sobre esto se encarga, entre otros factores, el elemento religioso. Pues lo religioso no se limita, en la psique humana, al puro culto y la mera referencia a Dios o a los santos; lo religioso pasa por miles de matices, que van desde la adoración de ídolos de piedra hasta la adoración de ídolos de carne y hueso, pasando por la adoración de abstracciones tales como el Estado, el «orden constitucional», la «democracia representativa» y otros fetiches ideológicos semejantes. Lo religioso pasa por todas estas zonas —incluida, claro está, la zona material del capital— y lo tiñe todo de sumisión a valores establecidos, a lo que irónicamente llamaba Marx en *Miseria de la filosofía*, «los eternos principios» [88]. La religión es, todavía hoy, el trasfondo de toda ideología. Marx, que calificaba a la enajenación mercantil de «religión de la vida diaria», eligió por eso el término de *Fetischcharakter, Fetichismus* o fetichismo para bautizar la forma ideológica que asume en las mentes de los hombres el incesante intercambio de mercancías en que consiste la vida capitalista [89]. Carácter de fetiches, o de lo que Bacon llamaba (en igual sentido) *idola*, es decir: la religión como trasfondo mágico de prejuicios sobre las relaciones materiales de los hombres.

En resumen, los dos grandes factores de la alienación ideológica de nuestros países, a saber, el sistema educativo y el sistema religioso (que, por supuesto, en muchas ocasiones constituyeron un solo factor), fueron modelando lo que

bien puede nombrarse como la *ideología del subdesarrollo latinoamericano*. Esta, insistamos, no es ninguna formación espiritual espontánea, surgida de la nada; es expresión de una situación material; si consiste en alienación ideológica, ello se debe a que es expresión —y justificación ideal— de la alienación material. Jamás en la historia ha ocurrido, ni podía ocurrir, un fenómeno de alienación ideológica que no estuviese determinado por un fenómeno de alienación de la estructura socioeconómica. La alienación ideológica no existe sino como expresión de aquella.

El sistema de la dependencia actuaba sabiamente: junto a la enajenación material fue formando en las mentes la enajenación ideológica: gran reservorio ideal de lealtades hacia el sistema mismo, capital ideológico siempre dispuesto a traicionar cualquier impulso subversivo y siempre al servicio del capital material. Junto a la plusvalía material que era extraída de la fuerza de trabajo, el sistema de la dependencia fue formando progresivamente un mecanismo de producción de *plusvalía ideológica*, mediante el cual la parte no consciente de la energía síquica de las gentes pasa a formar parte del capital ideológico imperialista, a sustentarlo, a preservarlo y a perpetuarlo.

II. INTERIORIZACIÓN DEL SUBDESARROLLO

Educación, religión: dos instrumentos de gran poder que, utilizados antaño por un imperio como formas inmateriales de colonización y, por tanto, como justificación ideal —en las mentes mismas de los explotados— de la colonización material, abrieron el camino y dejaron la puerta abierta a la acción recolonizadora —material y espiritual— de un nuevo imperio. El esquema imperial europeo del siglo XVIII, con Inglaterra en ascenso y España-Portugal en descenso, se reprodujo, y no por azar, en la América de comienzos del siglo XX: en ascenso la América de habla inglesa, y la América de habla castellano-portuguesa, en descenso. Los Estados Unidos en pleno desarrollo capitalista; la América Latina, en pleno subdesarrollo... *también capitalista* [90].

Un subdesarrollo con su expresión ideológica. Los instrumentos para formar esta ideología —esta aceptación de la explotación por los explotados, en sus más profundas zonas síquicas— fueron fundamentalmente la educación y la religión. Fueron, decimos, *instrumentos*; mas no debe olvidarse lo fundamental en este caso: sean cuales fueren los instrumentos utilizados para el

dominio ideológico, este dominio no nace por la aplicación aislada de aquellos instrumentos, sino como secreción espontanea o expresión de unas relaciones de producción sociales de orden material. Todo proceso de producción basado en la explotación engendra una ideología que lo justifica. Y esta ideología será la de aquellas clases sociales que controlen el proceso; es decir, en el caso nuestro, aquellas clases que representen al capital. Y aunque en todo capitalismo el capital está siempre en relación antagónica con respecto al trabajo, en el caso de los países subdesarrollados ese antagonismo ha permanecido durante siglos oculto en las inconciencias de los explotados, y solo muy recientemente ha comenzado a presentarse en su conciencia como antagonismo real. Dicho con otras palabras, a pesar de que la ideología dominante haya sido la misma de las clases dominantes, las clases dominadas han participado de esa ideología; ha sido ella también «su» ideología; pero como esta operaba en un nivel aún no consciente, *no era percibido como una contradicción el hecho de ser un explotado y tener, al mismo tiempo, la ideología del explotador* [91].

Educación normativo-burguesa, así como religión católica, no fueron entre nosotros más que *instrumentos* para la mejor aceptación, por parte de los superexplotados y subdesarrollados, de la global ideología del colonialismo, nacida en su raíz no de educación o de religión, sino de superexplotación material. A la forma material histórica del subdesarrollo, que tiende a perpetuar el estancamiento bajo la forma de un movimiento económico de evoluciones-involuciones, tenía que corresponder una ideología que presentase como inevitable y natural ese estancamiento.

La existencia subjetiva de esa ideología en las masas ha sido —y va sin paradoja— el principal factor objetivo que ha frenado la participación de esas masas en muchos momentos revolucionarios decisivos. Y los revolucionarios que todavía no han comprendido esto son aún victimas de esa misma ilusión ideológica. Como en el fondo lo serian también si creyesen que de la noche a la mañana, con mítines y consignas, van a transformar radicalmente esa ideología sedimentada en las masas después de siglos.

Sin embargo, dado que el subdesarrollo interiorizado no es otra cosa que una contradicción interiorizada, no es difícil ver (si se hace el esfuerzo teórico necesario) que en el desarrollo de esa contradicción está una de las condiciones, aún negativa, para la explosión revolucionaria. La percepción, por parte del explotado y del marginado, de la disparidad inmensa que existe entre

su nivel real de vida y el nivel de las aspiraciones que posee por compartir la ideología de las clases superiores puede ser un factor de alto poder desencadenante.

La persecución, hoy, de la disparidad enorme que hay entre su nivel real, miserable de vida, y las aspiraciones no menos enormes, pero si irreales, que ponen en su mente todos los días, durante su tiempo libre, *los medios actuales de comunicación*, puede ser sin duda alguna, lo repetimos, un factor de gran potencialidad revolucionaria.

A pesar de su enorme y sutil esfuerzo por suavizarla, el capitalismo no hace en el fondo más que agudizar y exacerbar esa contradicción, igual que ocurre en el plano material. Toda tendencia en este sentido debe ser aprovechada por los revolucionarios, sin dejar que sea la tendencia la que se aproveche de ellos.

Aquí han aparecido los medios de comunicación y, con ellos, el tema de estas reflexiones: la televisión.

III. IDEOLOGÍA TECNOLÓGICA, TECNOLOGÍA IDEOLÓGICA

Teniendo en cuenta que toda proposición interrogativa es, a fin de cuentas, una *proposición*, podemos comenzar por proponer oblicuamente: ¿por qué es imprescindible hablar de la televisión? Y en segundo lugar: ¿por qué él análisis de este medio de comunicación debe estar exento de toda presunta «neutralidad» valorativa; o, más claramente dicho, por qué es imposible —y además, sospechoso— desprenderse de todo *parti-pris* en ese análisis? Tales preguntas, como lo notara hasta el más desprevenido lector, envuelven ya una afirmación y no disimulan un *parti-pris*; pero si añadimos que nuestro tema no es la televisión en general, sino la de una región subdesarrollada, y que la daga valorativa se hincara sobre un torso histórico especifico, entonces nuestras preguntas iniciales cobran un brillo inquietante. Pues se tiene, de entrada, la incomoda sensación de tener el bisturí levantado sobre un tumor fosforescente, lívido cráter externo por donde se manifiesta un poderoso cáncer interior.

La primera pregunta tiene una doble y progresiva respuesta. En primer término, es *recomendable* concentrar el análisis en la televisión por constituir

esta un singular medio de comunicación que, pese a estar dotado de diferencias especificas y rasgos inequívocos, constituye una especie de concentración, en un solo punto, de todos los otros medios de comunicación. Se diría que cine, prensa, cartel, radio encuentran en la televisión un modo de comunicarse ellos mismos, una especie de *medium mediorum*: es audiovisual como el cine, es informativa y posee una escritura como la prensa, y está en casa como la radio, aunque no en cualquier sitio, sino precisamente en aquel que cada hogar considera el sitio de honor, el de la ocupación más crasamente domestica, o sea el sitio de «estar». Pero en segundo término es prácticamente *imprescindible* —mas aún tratándose de países subdesarrollados— que afinemos la puntería teórica hacia la televisión, por ser esta un medio que en los países capitalistas constituye actualmente *la más genuina expresión ideológica del sistema* [92]. La televisión es el punto neurálgico de la industria cultural. Este último término, «industria cultural», cuya estructura contradictoria tiene su aberrante correspondencia en la realidad, fue diseñado hace casi tres décadas por Theodor Adorno y Max Horkheimer, y su misión fue desde entonces designar el modo especifico de producción ideológica del sistema capitalista [93]. Hoy podemos asegurar —como, por lo demás, lo reconoció el mismo Adorno en ensayos posteriores, al comprobar el avance hiperbólico de la televisión en la sociedad estadounidense, por los años cincuenta— que si la ideología propia del capitalismo tiene su medio de expresión en las instituciones de la industria cultural, esta a su vez tiene como punto culminante, de máxima intensidad y eficiencia social, la televisión. Un estudio sobre la ideología sustentadora del vasto imperio económico, político y militar del actual capitalismo, que prescindiese de este aspecto nodal, carecería a nuestro juicio de interés, y más que eso: sería precisamente un síntoma de los cada vez más insólitos triunfos que logra aquella ideología en las mentes de muchos que pretenden combatirla. Por eso, aquella que Nietzsche llamaba *la sicología del desenmascaramiento* debe ser aquí practicada con máxima cautela y precisión.

La segunda de las preguntas antes planteadas, a saber: ¿Por qué un estudio sobre la televisión (o sobre cualquier otra entidad de la industria cultural) debe incluir metodológicamente un *parti-pris*? ¿Por qué, en suma, debe ser crítico y no meramente descriptivo? —es una pregunta tácitamente ya respondida. La industria cultural toda, y muy en especial la televisión, constituye *un hecho en sí mismo ideológico*. Hagamos abstracción momentánea del origen

histórico, e incluso del sentido de tal ideología: aún así, hay que admitir que la composición misma de cualquier medio de comunicación es actualmente ideológica. No podemos explicitar aquí todos los graves supuestos teóricos que implica semejante afirmación, a menos que perdamos de vista el muy concreto objetivo de este ensayo. El hecho es que toda tecnología, por constituir precisamente el determinante primordial de todo modo de producción de la vida humana, explica e implica siempre, en aquellas sociedades donde hay explotación, una formación ideológica que le es propia y que es expresión suya, y que además llega a constituir históricamente el sostén y la justificación ideales de la producción material. «La tecnología dice Marx en *El Capital* [94]— nos descubre la actitud del hombre ante la naturaleza, el proceso directo de producción de su vida y, por tanto, de las condiciones de su vida social y de las ideas y representaciones espirituales que de ellas se derivan. Ni siquiera una historia de las religiones que prescinda de esta base material puede ser considerada como una historia critica». Este es el hecho básico y fundamental que ha de tenerse en cuenta para el análisis de las expresiones ideológicas de una época cualquiera. Pero no es menos cierto que el análisis de las expresiones ideológicas de nuestro tiempo —muy en especial la industria de la cultura— debe tener en cuenta un rasgo que le es especifico al capitalismo imperialista, y es que nunca antes en la historia la producción de la ideología había estado tan íntimamente unida al proceso mismo de producción material. Por eso resulta pertinente y feliz la expresión «industria cultural», aunque, como lo hemos insinuado seria aún más propia la expresión de «industria ideológica». Por eso tal vez ha dicho Herbert Marcuse que la *ideología está hoy en el proceso mismo de producción* [95]. La ideología es producida *industrialmente*, y este plan *industrial* de producción *ideológica* tiene como finalidad especifica y exclusiva no solo el incremento incesante y acelerado del capital material, sino la constitución de un gigantesco *capital ideológico* cuyo portador es el hombre de la calle y cuyos dueños son les mismos dueños del capital material, los que dirigen a distancia los hilos del complejo industrial. Esta pertenencia no consciente, o preconsciente, del hombre común al sistema de producción que condiciona sin cesar su mente a través de toda suerte de mensajes, y que genera no solo una radical dependencia espiritual o «lealtad» frente al sistema sino también un excedente real de trabajo síquico que se separa o aliena del productor, es lo que llamamos *proceso de producción de la plusvalía ideológica*, categoría que deberá forzosamente admitirse si se admite la de *industria*

cultural, y que sirve —eso creemos— para poner a la altura de los tiempos la teoría marxista de las formaciones ideológicas.

La televisión, que Leo Lowenthal ha caracterizado con brutal precisión como *sicoanálisis* al revés —suerte de monstruosa terapia colectiva engendradora de represión [96]—, constituye actualmente el más eficaz medio tecnológico que utilizan los dueños del capital para realizar la doble y simultanea operación arriba mencionada: la sustracción de plusvalía material incesantemente requerida por eso que Ernest Mandel llama el *capital sediento de plusvalía* [97], y la sustracción de la plusvalía ideológica en el taller mismo de producción de la vida síquica de cada individuo. La televisión es, en este sentido, lo que los reflexólogos llaman un «refuerzo» constante para un condicionamiento lo más perfecto posible.

Decir, pues, que el análisis de un medio como la televisión implica la crítica de un agente ideológico es poco menos que una tautología. El medio mismo es ideológico. Y lo es por partida doble— como veremos más adelante— si el análisis se ubica en un país subdesarrollado. En vano, a nuestro juicio, ha dicho Marshall McLuhan que «en el estudio de los medios es aconsejable abandonar los juicios de valor porque no es posible aislar sus efectos». No nos parece ello aconsejable, mas no por la razón que podría argüir algún ideólogo, sino simplemente porque es *imposible*. Esta imposibilidad de abandonar el juicio de valor en el análisis de los medios no es obstáculo alguno para la deseada objetividad científica del análisis. Si hay alguien en este mundo ideológicamente cegado para toda objetividad es precisamente el «científico» incapaz de valoración y crítica. Por otra parte, no hay fenómeno alguno relacionado con la historia humana que pueda «aislarse» y ponerse en un vidrio bajo un microscopio sociológico. McLuhan mismo advierte que los efectos de los medios son inseparables de sus causas. Ello significa entonces, que el efecto ideológico de los medios de comunicación esta ya *dado* en la estructura misma de los medios, *tal como son utilizados dentro de un determinado modo de producción*. Este último rasgo histórico es fundamental. Pues claro esta que un complejo tecnológico —sus maquinas en sí mismas, en su nuda e inerte materialidad— no tiene nada que se parezca a «ideología»; pero en el momento mismo en que los objetos de la técnica cumplen su función y son aplicados adquieren todos los rasgos ideológicos propios de la sociedad que los ha creado y los utiliza. McLuhan parecería desear una especie de fenomenología químicamente pura del «medio en sí». Pero el medio en sí, la máquina en sí, aislada de su

uso, no es sino un cuerpo inerte. «Es un hecho indudable —decía Marx— que la *maquinaria en sí* no es responsable de que a los obreros se les «separe» de sus medios de vida [...] *Los antagonismos y las contradicciones inseparables del empleo capitalista de la maquinaria no brotan de la maquinaria misma, sino de su empleo capitalista*» [98]. El examen de la televisión en el mundo capitalista no puede prescindir justamente del aspecto capitalista. Es cierto que puede caracterizarse a la televisión en abstracto diciendo: «Televisión completes the cycle of the human sensorium»; pero ¿a qué lleva esa constatación aislada, filosóficamente «pura», sino a descaracterizar a la televisión, aislarla de todo aquello que ella es históricamente, aquí y ahora? Ciertamente, suena bien decir: «*With the omnipresent ear and the moving eye, we have abolished writing, the specialized acoustic-visual metaphor that established the dynamics of Western civilization. In Television there occurs an extension of the sense of active, exploratory touch which involves all the senses simultaneoulsy, rather than of sight alone. You have to be ‹with› it...*» [99]. Eso es la televisión «en sí», nadie lo duda: una presencia inevitable, una extensión de los sentidos humanos, que se objetivan y se homogeneizan con las cosas; un ojo que, siendo nuestro, nos mira a nosotros mismos. Pero ¿quién gobierna ese ojo, ese sentido extraordinario, esa prolongación de nosotros mismos? Y ¿qué es lo que ese ojo-oído realmente nos hace ver y oír? La televisión no es un ente abstracto; *es, por de pronto, una mercancía que nos hace ver otras mercancías* —culturales o no— y nos habla de sus excelencias. Parecería como si Marx la hubiese profetizado al escribir: «En cuanto empieza a comportarse *como mercancía*, la mesa se convierte en un objeto físicamente metafísico. No solo se incorpora sobre sus patas encima del suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías, y de su cabeza de madera empiezan a salir antojos mucho más peregrinos y extraños que si de pronto la mesa rompiese a bailar por su propio impulso» [100].

175

IV. SUBDESARROLLO Y «MASS-MEDIA»

Señalábamos programáticamente dos rasgos que necesariamente debe tener el examen de la televisión en los países subdesarrollados, a saber: 1) reconocer como *imprescindible y urgente* este examen, dado que la televisión

es quizá la más genuina *expresión ideológica* (y el más genuino instrumento ideológico) del sistema social en que vivimos, el sistema capitalista; y 2) reconocer que este estudio *no puede no ser crítico*, porque la televisión, como cualquier otra entidad de la «industria cultural», es un fenómeno *en sí mismo ideológico*; es un eficiente *transmisor* de la ideología que sustenta y justifica al sistema, y es un *condicionador* colectivo de máxima efectividad en la creación de valores, representaciones e imágenes —la conciencia fetichizada— destinados a salvaguardar y justificar, en la estructura síquica, las relaciones de explotación que tienen lugar en la estructura social. La energía síquica y el tiempo de trabajo síquico que pasivamente consumimos en la recepción *profunda y continua* de mensajes de todo tipo, en los que se nos transmite como optima *la concepción del mundo* que justifica precisamente al imperio económico con el cual tenemos relaciones de dependencia y por el cual somos explotados, constituye un verdadero *excedente* de trabajo inmaterial, una peculiar plusvalía ideológica cuyo beneficiario directo es el sistema de dominación material. La televisión constituye así, como la industria cultural toda, un medio específico de *producción ideológica* que funciona como íntimo y poderoso aliado —en el terreno de las conciencias, y en la medida en que el sistema maneja científicamente los hilos de las «motivaciones» irracionales de las gentes— de la explotación y la dominación capitalistas. La explotación inmaterial a que contribuye la televisión engendra sumisión, esclavitud inconsciente y lealtad hacia el sistema de explotación material. El rasgo característico de aquella primera explotación es no ser consciente (en los que la sufren, aunque sí en los que la inducen). Sus factores determinantes en primera instancia son las instituciones de la industria cultural —la televisión a la cabeza—, y en última instancia el sistema mismo de producción material.

Insistamos ahora en otro punto que, aunque supuesto en los anteriores, merece examen especial. ¿En qué medida el examen de un fenómeno como la televisión de un país subdesarrollado ha de diferir del examen de la televisión en los países desarrollados? El examen de la televisión venezolana, ¿ha de ser sustancialmente diferente al examen de la televisión estadounidense?

La cuestión es menos sencilla y fácil de resolver de lo que aparenta. Responderla apropiadamente equivale, por de pronto, a manejar una teoría del desarrollo y el subdesarrollo capitalistas por completo distinta de las que corrientemente circulan, y en buena medida opuesta a la idea que de esos fenómenos se hace el hombre medio de nuestros países. Nosotros quisiéramos

que nos entendiese, en primer término, el público corriente de televisión, que se instala frente a su «aparato singular» (A. Pasquali) y no ve en él mayores problemas teóricos. La aceptación, totalmente acrítica, de todos los mensajes televisivos por parte de este gran público, se debe en gran parte a la idea que se hace —o mejor dicho, a la idea que le es impuesta precisamente por aquellos mensajes— acerca del sistema social en que vive. Carece de una teoría adecuada sobre el subdesarrollo, que le haga comprender lo que significa *ser capitalista dependiente, ser subdesarrollado*. Sin una teoría que le explique este fenómeno como una *formación histórica* especifica, tenderá —como, en efecto, tiende— a aceptarlo como un fenómeno «natural», algo que fatalmente tiene que ser así, algo que acaso es producto del «clima», la «raza» o cualquier otro factor espontáneo e ineludible. En la formación de opiniones de este tipo, de carácter regresivo y propiamente *subdesarrollante*, influyen decisivamente no solo los medios de comunicación a través de su constante secreción ideológica, sino también los teóricos y «subteóricos» que explican el subdesarrollo mediante un inexplicable (!) «retraso» histórico que el propio capitalismo desarrollado (dentro de cuya esfera de influencia se da aquel «retraso») se encargará de solucionar y aderezar mediante «ayudas» para que se realice el milagroso «despegue» hacia el desarrollo. Sin embargo, día a día se está formando en nuestros países un vigoroso grupo de científicos sociales que han ido elaborando teorías que denuncian la falsedad de aquella interesada visión, destinada, más que a explicar el subdesarrollo, a justificarlo. Como escribe el economista venezolano Héctor Silva Michelena en su ensayo sobre este tema, *Dependencia y Universidad*, el fracaso de todas las teorías que sustentan una visión semejante «obliga a buscar, con el mayor rigor posible, una nueva teoría del subdesarrollo en la cual la dependencia sea reinterpretada a la luz de los hechos históricos, a fin de que pueda servir de adecuado instrumento teórico-metodológico para el establecimiento de un diagnostico certero de nuestra realidad. En la elaboración de esta teoría se empeñan actualmente varios científicos sociales de nuestro continente. Puede decirse que ellos están contribuyendo a formar una nueva ciencia social genuinamente revolucionaria en América Latina. Sus ideas ya comienzan a tener importantes repercusiones en la esfera política» [101]. El lector interesado puede consultar las investigaciones de Sergio Bagú, Alonso Aguilar, Fernando Carmona, André Gunder Frank, Armando Córdova, Hector Silva Michelena, Theotonio dos Santos, Fernando Henrique Cardoso y otros. Merece destacarse el nombre de Darcy Ribeiro, quien ha forjado una suerte de «cosmogonía»

o teoría de largo alcance histórico con vistas a caracterizar y precisar el lugar histórico de los pueblos americanos subdesarrollados.

Pues bien, la teoría del subdesarrollo implica y necesita una teoría especial de los medios de comunicación de masas en relación con nuestro rasgo básico de países capitalistas dependientes; una teoría regional que señale a esos medios como factores primordiales de la *alienación ideológica*, correlato que expresa la alienación generalizada y radical que corroe la estructura productiva, especialmente en el sector tecnológico, del que por cierto forma parte la industria cultural. Y así como la teoría general del subdesarrollo parte de un dato crítico: la pertenencia estructural del subdesarrollo (que Bettelheim prefiere, con razón, llamar *superexplotación*) a un sistema capitalista mundial que lo ha originado como formación que le es propia y es exigida por sus mismas leyes internas, del mismo modo la teoría especial sobre los medios de comunicación debe partir del hecho siguiente: los rasgos esenciales de nuestras comunicaciones son los mismos que tienen los *mass media* en el centro desarrollado —somos países *capitalistas*, sometidos a las leyes generales del capitalismo—, pero nuestros *mass media* poseen, como vehículos ideológicos, diferencias especificas que conviene analizar, pues están íntimamente vinculadas al distintivo estructural de nuestro capitalismo, la *dependencia*. Hay que precisar, pues, el problema en los siguientes términos: si bien no nos basta una teoría general de los medios de comunicación como agentes ideológicos del capitalismo imperialista mundial, sin embargo hay que partir de ella, del mismo modo que la teoría general del subdesarrollo parte del estudio de las leyes generales del desarrollo capitalista. Se explica así la especie por el género, como en un proceso deductivo; una vez comprendidas las leyes históricas del capital, de estas se deriva la comprensión de fenómenos como el subdesarrollo, pues la acumulación de capital implica necesariamente la reproducción de la miseria. Es un proceso rigurosamente lógico, pero también histórico; es un proceso de contradicciones y, por eso, lógico-dialéctico.

Todo examen de los rasgos específicos de nuestro subdesarrollo cultural debe relacionar a este con las leyes del capitalismo mundial, que exigen la existencia de una periferia ideológicamente dependiente, culturalmente sumisa a los valores propios del sistema. Este necesita de ciertos «nacionalismos» que en lo político vivan la ilusión de una democracia autónoma cuya verdadera cara, la económica, sea la de la dependencia. Necesita, también, de medios de comunicación que, instalados *in situ*, en los países subdesarro-

llados, fabriquen una cotidiana ilusión «nacionalista» a través de una degradante vulgaridad temática que, por triste fortuna, no consigue disimular la presencia omnímoda, avasallante y grotesca de los mensajes calcados o reproducidos de la televisión norteamericana, lo que hace que de esto se den cuenta hasta los más hipnotizados.

La televisión de nuestros países —y la venezolana en primerísimo lugar— es perfecta expresión de la dependencia económica y de la penetración ideológica. Estos fenómenos van unidos y, en rigor, forman parte de un solo gran fenómeno. Sin embargo, pueden diferenciarse y puntualizarse mediante el empleo de los datos existentes. Partiendo, claro esta, del dato fundamental a retener: la televisión de los países subdesarrollados es: a) expresión ideológica de nuestro carácter capitalista dependiente; b) campo de penetración del capital extranjero, tanto el capital material —*National Broadcasting Company* (NBC), *American Broadcasting Company* (ABC), *Columbia Broadcasting Company* (CBS), *Time-Life Broadcasting,* y otros consorcios publicitarios menores, dominan y constituyen el «*U.S. Media Empire in Latin América*» [102]— como también el capital ideológico; c) aliado indiscutible de democracias y dictaduras subdesarrolladas que se fundan en la entrega económica y en la sumisión ideológica al capitalismo central; d) lugar privilegiado, dentro de una industria cultural también dependiente, de producción de *plusvalía ideológica* destinada a justificar la extracción de plusvalía material y de riqueza natural, que el capitalismo desarrollado práctica en los países subdesarrollados.

V. NUEVOS INSTRUMENTOS IDEOLÓGICOS

El neocapitalismo no podía contentarse, en lo que al subdesarrollo se refiere, con la formación ideológica legada por el colonialismo clásico; por ley histórica, tenia que crear o segregar su propia formación ideológica, su expresión inmaterial, su justificación.

Es al proceso mismo de producción, en toda su amplitud y novedad técnica, a lo que hay que acudir para comprender aquello que no es sino expresión suya: su ideología. Pero, así como veíamos que el colonialismo tenía unos instrumentos *ad hoc* (educación y religión) para la conformación y difusión de su ideología propia, del mismo modo hay que buscar cuales son los instrumentos específicos del nuevo capitalismo. Seguirá poseyendo los dos instru-

mentos heredados: educación y religión; pero adquirirá unos instrumentos específicos: los medios de comunicación de masas [103].

Los medios de comunicación fueron siempre una condición fundamental (Marx lo señaló varias veces, especialmente en *La ideología alemana*) para el desarrollo del mercado mundial, es decir, del mercado capitalista. Pero hasta hace relativamente poco tiempo no podía hablarse sino de medios de transporte de objetos materiales (hecha excepción de los medios librescos y artísticos). La gran revolución en este campo advino con la invención de medios eléctricos para transportar objetos inmateriales: ideas, imágenes, mensajes. A estos medios nos referimos aquí. No hablamos de los ferrocarriles o los navíos, que transportan mercancías: hablamos de la radio o la televisión, que comunican la *idea* de las mercancías. Los primeros, transportan valores de uso, bienes que en el mercado se transformaran en valores de cambio; los segundos no comunican otra cosa que la imagen de meros valores de cambio. De unos a otros va la diferencia que existe entre transporte comercial y propaganda comercial.

Claro que eso es una manera cruda, directa, de ver el hueso de nuestro asunto. Pero este no tiene, en la realidad, una apariencia tan descarnada. Aunque radio y televisión sean de hecho, en su estructura intima, fenómenos radicalmente comerciales, su apariencia es «cultural». Tal es el *quid pro quo* que es preciso analizar.

En todo caso, son los nuevos instrumentos ideológicos por excelencia del capital monopolista; son la expresión ideológica de un nuevo tipo de imperialismo, basado en la interdependencia universal de las naciones, y en la redistribución del mundo en «zonas» de acción del capital. Son, asimismo, el ingente *refuerzo* sicológico (puede entenderse el «refuerzo» para un condicionamiento, en sentido pavloviano) que era necesario emplear para contrarrestar la potencialidad revolucionaria de las fuerzas productivas cada vez más desarrolladas; refuerzo que, unido a las «reformas» y «mejoras» de las condiciones de trabajo (ejemplo: la reducción de la Jornada de trabajo), persigue anular el antagonismo entre capital y trabajo y cercenar la contradicción fundamental del capitalismo, a saber: la socialización de la producción y la forma privada de la apropiación. En otras palabras: refuerzos para disimular la alienación.

Pero, como veremos, este refuerzo se revela al análisis (cuya función especifica es ir más allá de las apariencias, hacia las estructuras) como un refuerzo para profundizar la alienación [104]. Se reduce, por ejemplo, la jornada de trabajo, pero es para invadir de mensajes mercantiles todo el «tiempo libre», a través de radio, televisión, etc. Se mejoran las condiciones de trabajo y el salario, pero es para disfrazar la extracción cada vez mayor de plusvalía relativa; así haya mejoras en el salario, nunca podrá superar el obrero su condición de vendedor de su fuerza de trabajo a cambio de un salario que no corresponde al valor realmente creado mediante el trabajo. Cuanto «mejores» son las condiciones de trabajo, mayor es también la potencia del capital, que crece en proporción geométrica en relación a la mera proporción aritmética en que crecen aquellas «mejoras». Los nuevos medios de comunicación son el instrumento ideológico esencial para justificar este orden material de cosas [105]. Y son su expresión cabal, pues se basan invariablemente en pintar, con engañosas acuarelas, «un mundo mejor». Y hasta invitan, desafiantemente, «a gozar la realidad» —como reza el más reciente lema de la *Coca-Cola.*

VI. ¿SE PUEDE AISLAR A LA TV COMO OBJETO DE ESTUDIO?

Dentro de este conjunto de medios-instrumentos ideológicos que se ha dado en llamar *mass-media*, goza de un lugar privilegiado la televisión. Lo han señalado todos cuantos han escrito sobre este tema, que son centenares de autores. Pero pocos se han hecho la pregunta: ¿se puede aislar realmente a la televisión como objeto de estudio? Después de citar la observación de Goethe: «En el teatro, por la diversión de la vista y el oído, la reflexión queda muy limitada», Theodor Adorno escribe: «La comprobación de Goethe encontró por fin su objeto en un sistema total, en el cual el teatro ha pasado hace tiempo a ser un museo de espiritualidad, que sin pausa transforma a sus consumidores, con el cine, la radio, los periódicos ilustrados y, en los Estados Unidos [y, por tanto, en Latinoamérica, *L. S.*], también mediante las historietas y los *comic-books*. De ahí que sea tan difícil para el sociólogo decir qué hace la televisión a la gente. Puesto que aunque puedan las técnicas perfeccionadas de la investigación social empírica ‹aislar› los factores que son característicos de

la televisión, resulta que esos factores solo adquieren su fuerza en la totalidad del sistema» [106].

Adorno formula así con gran propiedad un problema clave. Parecería un simple problema metodológico, pero en el va envuelto el meollo de nuestro asunto.

Esquemáticamente, la alternativa puede formularse como sigue. Aunque no sea cosa tan sencilla «aislar» los factores específicos de un medio como la televisión, sin embargo, para la investigación social empírica siempre será más conveniente comenzar por practicar tal aislamiento, por la grave razón de que solo así se podrán obtener cuantificaciones significativas. Por ejemplo: es una cuantificación significativa el hecho de que la televisión venezolana impone al televidente «un mensaje comercial de 33 segundos cada 79 segundos de programación» [107]. Es, por tanto, una cuantificación útil para cualquier investigador. Sin embargo — y aquí esta el otro lado de la alternativa— ni este dato, que en sí mismo es importante, ni todos los otros rasgos específicos de la televisión que puedan «aislarse» rendirán toda su utilidad teórica mientras permanezcan como datos «aislados» y separados de lo que arriba llamó Adorno «la totalidad del sistema». Y no se trata solo de la totalidad del sistema de comunicaciones, sino de la totalidad social en que estas se hallan inscritas. Pues un determinado dato, un promedio por ejemplo, puede ser numéricamente igual en dos países distintos y, sin embargo, poseer en cada uno una importancia teórica diferente. Si a un dato de la televisión venezolana se añaden los datos correspondientes a los otros medios venezolanos, y a este conjunto a su vez se lo relaciona con la variable «sociedad capitalista subdesarrollada», entonces, y solo entonces, se estará en el camino adecuado para hacer rendir todo su valor teórico a los datos singulares y aislados.

Pero para seguir este camino, que es el más difícil pues requiere, además de las técnicas de investigación empírica, una *teoría*, es preciso combinar los criterios cuantitativos con los criterios cualitativos. No basta mencionar datos cuantitativos; es preciso, confrontándolos con la totalidad del sistema, hacer ver su significación cualitativa. Una suma de mensajes comerciales como la citada arriba representa, en la perspectiva venezolana de los últimos 20 años, un autentico salto cualitativo. El aumento incesante de los valores comerciales difundidos por la televisión venezolana es mucho más que un aumento numérico de propaganda; es, cualitativamente hablando, un importante *refuerzo* ideológico del sistema capitalista y sus intereses en un área subdesa-

rrollada excepcionalmente rica en recursos explotables; en otras palabras, es un incremento objetivo de la alienación material a través del refuerzo de la alienación ideológica.

Lo que planteamos se entiende mejor si generalizamos: ¿cómo puede estudiarse la ideología que se difunde en el subdesarrollo, la ideología subdesarrollante, aislada del subdesarrollo? Aislar a la televisión de su contexto: el subdesarrollo, es practicar el mismo absurdo teórico, entre otras razones porque la televisión, junto con los otros medios masivos, constituye la más genuina expresión ideológica del subdesarrollo.

Estudios serios que se han hecho sobre la televisión venezolana han demostrado en la práctica no solo la utilidad, sino la *necesidad* de este método si se quiere llegar, en el análisis de la televisión, a resultados que reúnan la condición de objetividad, la profundidad teórica y el carácter critico; o dicho de modo más crudo: si se quiere no escamotear el aspecto ideológico. Al explicar Antonio Pasquali el método seguido en su obra *El aparato singular*, escribe: «Nuestro principio metodológico ha sido, pues, este: *que, independiente y previamente a todo análisis de fuentes, contenido o efectos, la pura frecuencia de un tipo de mensaje, su predominio sobre otros y su índice de presencia en la programación total son datos de por sí altamente indicativos, capaces de prefijar el rumbo y los criterios de toda investigación ulterior*» [108]. Es decir, que el análisis cuantitativo, aún en su pureza más matemática, no solo no escapa a la consideración cualitativa, sino lo que es mas: conduce forzosamente a ella. Pasquali pone un ejemplo en el que, como él mismo advierte, «la cantidad se vuelve inmediatamente una cualidad». La TV venezolana dedica diariamente un ínfimo 2,05% del tiempo total de su programación diaria a la información noticiosa, índice que revela un descenso de 1,10% en tres años (1963: 3,15%; la investigación es de 1966). Pues bien: cualquier estudio de tipo específicamente cualitativo sobre la «ideología» transmitida en las noticias tendrá que contar de antemano con la peculiar «ideología» que existe en el hecho numérico anotado, del cual se desprende que él criterio fundamental del teledifusor nacional es, simple y llanamente, como dice Pasquali, «el de no informar, o de informar lo menos posible» [109].

Un dato comprobable numéricamente (tal como lo comprueba Pasquali en su obra) nos dice que «Cuando se habla de TV, en Venezuela, se hace referencia *a un fenómeno de naturaleza esencial y exclusivamente comercial*». (Así, en el Canal 2, por ejemplo, por cada hora de emisión se dedican 20 min y 36 s a

la publicidad directa, con un total de 514 mensajes comerciales diarios, lo que representa el 33,94% del tiempo total de programación diaria de ese canal). Pues bien, ese simple dato cuantitativo es ya plenamente indicador de una situación cualitativa peculiar. La esencia de la ideología capitalista no es otra que *Homo homini mercator*, o sea: el hombre es un mercader para el hombre. ¿No es ese el mensaje de una televisión como la venezolana, según los datos numéricos? El cientificismo de los sociólogos empíricos que rehúyen todo juicio de valor y toda consideración ideológica esconde, paradójicamente, un miedo religioso a aquello que más veneran: las cifras —cuando estas, claro está, son reveladoras de intereses.

La televisión venezolana y la formación de estereotipos en el niño es un estudio, eminentemente cuantitativo, del sicólogo Eduardo Santoro, quien se basa a menudo en fuentes de investigadores norteamericanos. Véase una de las conclusiones: «La televisión forma en el niño estereotipos hacia clases sociales, grupos étnicos e ideologías. Estos estereotipos están formados —intencionalmente o no— en base al patrón del país en el cual se producen los materiales televisados [patrón para Latinoamérica: los Estados Unidos, *L. S.*]. En general, estos estereotipos muestran como positivos a los elementos de la clase alta, o media superior, a los sujetos blancos, a los personajes individualizados, occidentales. Se subestima o denigra a los trabajadores manuales, miembros de la clase trabajadora o campesina, personajes asiáticos o africanos, etc. Estos estereotipos se mantienen y son reflejados en la conducta de los niños» [110].

¿De qué nos habían estos datos empíricos sino de la lucha de clases, el racismo, las zonas mundiales de influencia, la dominación del capital, la alienación?

VII. TV, MERCADO Y SICOLOGÍA PROFUNDA

Otro grave problema —de apariencia metodológica pura, pero que, como el anterior, implica toda una postura teórica— es el relacionado con el estudio de los efectos de la TV.

Lo primero que se le ocurre normalmente al investigador es preguntarle a la gente, hacer encuestas y luego procesar las respuestas; para este proce-

samiento hay técnicas muy perfeccionadas, auxiliadas por computadoras. Se construyen así cuadros matemáticos de gran precisión, llenos de «datos objetivos» y de variables que, relacionadas, arrojan «tendencias» o «probabilidades». Sin embargo: 1) tales datos y tendencias sirven de poco si no son manejados por una *teoría* adecuada, y 2) en lo referente a la televisión hay escollos como el que señala Adorno: «Como el material especula con lo inconsciente, las encuestas directas no servirían de mucho».

En lo referente a la *teoría*, ya lo hemos dicho antes: sin una adecuada teoría del subdesarrollo, que contemple a este como una formación económico-social especifica del capitalismo, no hay posibilidad alguna de hacer rendir sus verdaderos frutos a los estudios empíricos sobre nuestros medios de comunicación, entre ellos la TV. Es como querer estudiar los medios de comunicación de los Estados Unidos sin una teoría acerca del capitalismo monopolista e imperialista, o como pretender estudiar el mismo fenómeno en la URSS sin poseer una teoría acerca de los países en transición hacia el socialismo.

En lo tocante a la observación de Adorno, la dificultad que representa el tener en cuenta al inconsciente no tiene por qué convertirse en pretexto de los investigadores para, como el avestruz, hacer que no ven el problema a fin de dedicarse cómodamente a sus encuestas «objetivas». La objetividad siempre es deseable, menos cuando se transforma en pretexto para escurrir el bulto. El «bulto» de la televisión lo constituyen sus efectos en zonas inconscientes de la personalidad. No queda otro remedio que enfrentarse al problema, así sea imposible precisar objetivamente y con números el grado individual y colectivo de esos efectos. Dejar de hacerlo es como si los investigadores médicos, en vista de que no poseen la cura del cáncer, dejarán de lado al cáncer.

Todo esto se complica más aún si lo que se pretende es analizar los efectos del condicionamiento *ideológico*.

Para que se vea mejor cuál es el problema implícito en las dos observaciones anteriores, conviene ilustrarlo de alguna manera. En el estudio de Eduardo Santoro antes citado —que, como hemos dicho, además de los aportes personales de su autor sintetiza los de la más selecta investigación empírica, sobre todo norteamericana— se señala a modo de conclusión en el estudio de los «efectos» de la TV, que «los efectos de la comunicación colectiva son función de la interacción de los siguientes factores: medio, mensaje, personalidad y situacionales». El esquema es, pues, este:

«Md: Medio, se refiere al medio de la comunicación colectiva.

M: Mensaje: contenido *latente* o manifiesto.

P: Personalidad: factores constitucionales, biológicos y *sicológicos*.

S: Situaciones: sociales de pequeño grupo, grupo de referencia, etc, y *sociales generales*.

En este sentido, podríamos plantear la siguiente relación funcional:

Ecc=f (Md↔M↔P↔S)

Ecc: Efectos comunicación colectiva» [111].

Como se ve en el esquema de Santoro, de ser posible determinar con precisión los cuatro factores indicados también será posible determinar los efectos de la comunicación colectiva estableciendo una relación en la que aquellos efectos son función de la «interacción» de los cuatro factores. Ahora bien, si examinamos estos cuatro factores de cerca hallaremos al menos las siguientes dificultades:

Md. Factor «Medio»: ya vimos los problemas que han de tenerse en cuenta, que no son pocos, para cualquier intento de «aislar» un medio; y el problema —en caso de que no se pretenda aislarlos— de considerarlos no solo como totalidad de los medios, sino como expresión de la totalidad social. Se requiere, como decíamos, de una *teoría*; una teoría que no concluya, tautológicamente, en que los medios son *funciones* del sistema social (y sus inconvenientes, *disfunciones*), sino por el contrario: una teoría que los considere como *expresiones ideológicas* de una formación social especifica, *histórica*; por tanto, como *factores ideológicos* que participan activamente en los conflictos y las contradicciones sociales materiales. En suma, y en lo que a nosotros se refiere, una teoría del subdesarrollo que contemple la dependencia ideológica como expresión de la dependencia estructural.

M. Factor «Mensaje»: al incluirse aquí el «contenido *latente*», distinguiéndolo del «manifiesto», se incluyen también unos cuantos problemas que no se pueden solucionar mediante meras cuantificaciones ni subconjuntos funcionales. En primer lugar, aunque a primera vista pareciera lo contrario, nada hay más difícil —ni que tanto requiera de la *teoría* antes mencionada— que separar los contenidos latentes de los manifiestos. Adorno ha podido hacerlo brillantemente en algunos casos [112], pero si lo ha hecho ha sido por manejar una *teoría crítica de la sociedad*. Solo una teoría que comprenda y abarque al

modo de producción en su conjunto puede servir como criterio valido para practicar en los mensajes de la televisión esa *lectura entre líneas* que es imprescindible para distinguir lo latente u oculto de esos mensajes y distinguirlo de lo manifiesto. Se puede, claro esta, «leer entre líneas» en cualquier escritura sin poseer semejante teoría; pero, a despecho de los aciertos parciales que una buena técnica pueda aportar, semejante lectura no podrá aprehender los significados últimos y decisivos, es decir, lo verdaderamente latente y estructural de los mensajes, su significación social e ideológica. Por otra parte, en el supuesto caso de que nos encontremos dado y aislado lo latente del mensaje, será preciso contar con el criterio de una ciencia social capaz de relacional ese contenido latente con la ideología del sistema social en que se presenta. Por ejemplo: supóngase que un estudio logra aislar, como contenido latente de ciertas series detectivescas norteamericanas que se ven en la TV venezolana, el hecho de que en el 99% de los casos jamás aparece como protagonista-héroe un negro o un asiático, y que ello implica una «preferencia» por los blancos anglosajones, ¿de qué servirá tal comprobación si no se posee, para interpretarla debidamente, una ciencia social que nos explique el racismo como alienación, el colonialismo como forma histórica de explotación, la guerra imperialista como medio aberrante de solucionar problemas económico-políticos del sistema capitalista? ¿Cómo, sin una teoría adecuada, se podrá medir el verdadero alcance de un mensaje oculto semejante, en una sociedad subdesarrollada compuesta de negros, blancos, mestizos, mulatos?

P. Factor «Personalidad»: la inclusión, en este tercer grupo, de factores *sicológicos* junto a los «biológicos» y «constitucionales» ocasiona problemas análogos a los que acabamos de ver respecto del mensaje latente y el manifiesto. Si hay un esquema «latente manifiesto» en los mensajes de la televisión es porque en las cabezas de quienes los elaboran —tanto como en cualquier cabeza de mortal— hay zonas de conciencia manifiesta y zonas de conciencia latente. A las primeras llamaba Freud «conciencia», y a las segundas «preconciencia», siendo característica de estas últimas el ser actualmente inconscientes, pero potencialmente conscientes: las representaciones de la preconciencia pueden, auxiliadas por diversas facultades, volverse conscientes. Freud distinguía una tercera zona: la inconciencia propiamente dicha, cuyas representaciones no pueden ascender a la conciencia mediante la simple voluntad [113]. Es decir: hay dos polos por examinar a fondo, si se quiere arribar a un examen serio del efecto de los mensajes de la televisión; el primer polo lo constituye

el productor de los mensajes: la conciencia «manifiesta» que pone él en un mensaje comercial puede no ser simplemente sino la de que se trata de un «mensaje comercial», un puro asunto de negocios que no tiene por qué hacer daño a nadie, pero su conciencia latente es otra más profunda, *creada en él por el sistema social, y podría definirse como la representación elemental del mundo como un mercado de mercancías*, es decir, la representación del mundo como si este fuese *naturalmente* capitalista. El segundo polo lo constituye —como en todo esquema comunicacional— el receptor de los mensajes. Análogamente su conciencia manifiesta (o simplemente: su conciencia) no percibirá en el mensaje comercial más que eso: un mensaje comercial, un hecho común y corriente de la existencia diaria; sin embargo, en su preconciencia (y más profundamente, en su inconciencia) se irá sedimentando, desde la infancia y al contacto diario de la TV, aquella imagen elemental del mundo como un mercado de mercancías, es decir, la imagen del mundo como naturalmente capitalista. Y así pasará tal imagen a formar parte de lo más vivo y actuante de su *ideología*, vocablo que, según hemos intentado demostrar en otro lugar, designa no tanto un *parti-pris* doctrinario consciente cuanto un sistema preconsciente de representaciones que apoyan y justifican al sistema social en la cabeza misma del portador de la ideología [114]. A los mensajes comerciales se unen, cada cual con su esquema «latente y manifiesto», los programas «vivos», el telecine, los mensajes oficiales y las informaciones noticiosas presuntamente «objetivas»; todo ello pasa por la conciencia del receptor, pero deja una huella profunda en otras zonas de su siquismo: huellas perdurables que solo una *conciencia crítica* desarrollada puede analizar y rechazar. En suma, el receptor se convierte en lo que hemos llamado un *productor de plusvalía ideológica*, productor de adhesión no consciente al sistema y, por tanto, de justificación irreal e incremento real de la extracción de plusvalía material. En el subdesarrollo, se une a esas representaciones elementales la no menos elemental representación de la *dependencia* material e ideológica como forma «natural» de existencia de nuestros países. El «telecine» de la televisión venezolana (que es casi íntegramente norteamericano y cubre, según datos de A. Pasquali, el 52,24% del tiempo total de transmisión de la TV comercial nuestra) ofrece la imagen de Latinoamérica que corresponde a un territorio que es una especie de *no man's land* o tierra de nadie donde circulan toda clase de espías, capitales fraudulentos, bandoleros de toda ralea procedentes de las «metrópolis». ¿Qué efecto tiene tal imagen en el siquismo de nuestros pueblos? Por otra parte, las «telenovelas» propiamente venezolanas (al igual que

las mexicanas, que tienen cada día más espacio en nuestra televisión, junto a las «rancheras» tradicionales), comportándose como expresiones ideológicas típicas de un subdesarrollo que no es «natural» sino históricamente *inducido*, transmiten una imagen del hombre y la mujer venezolanos que los presentan literalmente como idiotas sentimentales, incapaces «por naturaleza» (cuando no por el «destino») de deshacerse de una aplastante mediocridad espiritual. ¿Cómo medir el efecto de ese baño diario de detritus sentimental en la gran parte de la población, sin una teoría que, en lo sicológico, maneje las categorías sicoanalíticas—sin desmedro de otras—, y en lo económico-político una adecuada teoría del subdesarrollo que contemple a este como aberración histórica del capitalismo?

S. Factor «Situaciones»: se incluye aquí la situación *social* del receptor de los mensajes televisivos, dato importante para la determinación de los efectos de estos. Lo que tendríamos que decir en este punto ya lo hemos adelantado en parte. Baste preguntarnos: ¿cómo precisar este factor si no se cuenta con una teoría que nos explique la sociedad capitalista como una lucha de clases? ¿De qué sirve el concepto de «clase social», con todas las connotaciones empíricas que la investigación pueda atribuirle correctamente, si se escamotea del análisis el dato fundamental: el antagonismo de esas clases? ¿De qué sirve, por otra parte, reconocer que hay cierta pugna entre las clases, si no se reconoce en esa pugna el antagonismo, esencialmente capitalista, entre capital y trabajo? ¿Cómo dejar de lado, además, el hecho de que la ideología transmitida por la televisión es la ideología de las clases poseedoras, y que esta ideología es dominante y tiende a homogeneizar la ideología entera de la sociedad según un mismo patrón, lo que engendra la contradicción que significa —ya lo hemos señalado— *ser un explotado y poseer la ideología del explotador, ser un dominado y participar de la ideología dominante*? ¿Cómo explicarse que los inmensos sectores de población marginalizada en el subdesarrollo, sin participar del carácter de «clase» que les vendría si estuviesen dentro del aparato productivo como obreros, participen, sin embargo, del carácter de «clase» que les viene de ser el sector más explotado ideológicamente de todos merced a medios como la televisión? ¿Están, por no ser una «clase», carentes de posibilidades revolucionarias, o por el contrario son obreros productores de plusvalía ideológica? ¿Hay acaso dentro del capitalismo algún sector social que escape a las relaciones capitalistas? El marginado frente a la televisión, ¿no aliena

su fuerza de trabajo síquica lo mismo que el obrero aliena su fuerza de trabajo física frente al capital?

• • •

Supongamos que se dé por sentado (es una suposición ilusoria con respecto a la mayoría de los investigadores de este tema) que el encuadre teórico antes expresado sea *necesario y básico* para la correcta ubicación conceptual de fenómenos como la televisión del subdesarrollo, y que esa armadura teórica sea *conditio sine qua non* para que los datos empíricos alcancen su verdadero significado, su relación con la totalidad en que se han dado; todo ello supuesto, podríamos invertir el problema y preguntar: ¿cual seria el más adecuado tipo de investigación empírica para suministrar los datos necesarios?

Ni de lejos podemos responder aquí con propiedad a esta pregunta. Pero sí señalaremos una de las vías que, en nuestra opinión, es altamente adecuada para investigar las relaciones entre medios de comunicación e ideología dentro de una sociedad capitalista. Es la vía diseñada por Vance Packard en su singular y popular obra *The hidden persuaders* o *Los persuasores ocultos* [115]. Lo primero que hay que decir del método de Packard es que en la mente de su autor no había cosa alguna relacionada con una investigación de la «ideología» capitalista; no interesan a Packard los puntos de vista de la teoría crítica de la sociedad, ni el «pensamiento negativo», ni la doctrina marxista de la ideología como justificación ideal del orden material. Ello no obstante, el estudio de Packard es una de las más perfectas descripciones de lo esencial de la ideología capitalista en su fase actual. Su obra es una «investigación de mercado» y se presenta sin gran aparataje científico, aunque todos sus datos sean sólidos y sus cuadros relacionales consistentes. Ahora bien, «;se ha pensado alguna vez que un campo idóneo y apropiado para investigar la ideología capitalista son precisamente las investigaciones de mercado? ¿En que se basa el capitalismo, sino en el mercado mundial? En otra parte hemos escrito que la ideología no es una «superestructura» levantada «sobre» el sistema, sino la *continuación interior* del sistema. Es en los monopolios y en las industrias y en los sistemas coloniales donde hay que buscar la ideología del capitalismo, mucho más que en las declaraciones doctrinales de sus representantes.

Ahora bien, ¿cual es la expresión ideológica del sistema material capitalista? Fundamentalmente, sus medios de comunicación, que forman ellos mismos una poderosa industria («cultural»). ¿Y en qué consisten estos medios fundamentalmente? Consisten en *propaganda comercia*l. Vance Packard tie-

ne el gran merito de haber desmontado pieza por pieza hasta los más insignificantes y ocultos mecanismos del sistema capitalista de propaganda comercial. Esta última no es el resultado de la labor de algunos improvisados; es la labor de «científicos» y técnicos altamente especializados, que hacen honor a lo que para Marx era factor primordial de la alienación: la división del trabajo. Estos científicos comerciales, presididos por el gran mago Dichter, han averiguado desde hace ya tiempo que las «motivaciones» de los consumidores son profundamente irracionales; que no se entusiasman tanto por la utilidad o valor de uso de los refrigeradores como porque estos representan «islas congeladas de seguridad», según reza el poético y siniestro lema propagandístico citado por Packard; que lo que les importa de los cigarrillos no es su sabor (como lo demostró una encuesta *in vitro*, con fumadores que no pudieron distinguir de otros el sabor de su cigarrillo preferido), sino lo que el mismo fumador menos creía: el color de la caja de cigarrillos, cosa que también ocurre con las amas de casa y el color de las cajas de polvos para lavar; que lo que atrae a los consumidores de ciertas marcas de automóviles no son tanto estos como la sensación, alimentada por la propaganda, de que usando esas marcas ascenderán de estatus social, etc. Packard proporciona centenares de magníficos ejemplos, tomados todos de estudios de mercado y perfectamente cuantificados. La cuantificación es posible porque no se trata de realizar exámenes siquiátricos de los consumidores, sino de contabilizar sus reacciones *como compradores* frente a los estímulos de la propaganda; estímulos *conscientemente dirigidos a la inconciencia* de los consumidores. Los que fabrican la propaganda en sus laboratorios sicológicos no piensan, ni mucho menos (como tampoco lo pensó Packard en su análisis) que aquello que fabrican es *pura ideología*, ideología capitalista en estado puro, destinada a conformar las mentes para aceptar y amar el sistema a través del amor hacia su expresión celular: la mercancía.

Si en Venezuela se realizase un estudio semejante acerca, digamos, del aumento de las ventas del cigarrillo *Viceroy* como resultado de la campana que por TV, radio, prensa y cine ha dirigido un popular locutor-mercancía con el lema de que es ese un cigarrillo «clase aparte», se vería sin duda que lo que atrae a los venezolanos medios en aquel cigarrillo no es tanto su sabor (que no distinguen de otros sabores, al igual que no distinguieron los encuestados de Packard) como la promesa ilusoria de que fumándolo pasarán a ser ellos mismos «clase aparte»; es decir, por un acto irracional de magia ideológica

dejaran su condición de dominados y pasaran a ser dominantes, aunque en la realidad habiten en una miserable vivienda. Se anuncian unos cigarrillos mostrando un rebaño de ovejas y diciendo: si a usted le gusta ser del rebaño, fume cualquier marca; si le gusta distinguirse, fume la marca *X*. Lo que viene a decir lo mismo que la otra propaganda. Lo interesante es que ninguna de estas consideraciones que aquí hacemos se presenta en la conciencia del consumidor, lo cual no impide en modo alguno que se filtren hacia zonas no conscientes de su personalidad, donde se asentaran como representaciones que a su vez actuaran posteriormente como resortes anímicos hacia el consumo; en otras palabras, como «necesidades» creadas por seres extraños a él e impuestas a él sin que lo advierta. Y son representaciones ideológicas, no solo porque condicionan al hombre para el sistema irracional de consumo sino porque, además —tal es el caso de las propagandas citadas—, producen una ilusión de movilidad social que tiende a disfrazar el verdadero carácter de la lucha de clases.

Un estudio semejante nos diría más acerca de la ideología propia del subdesarrollo —y del papel de la televisión en este asunto— que cualquier encuesta colectiva sobre las «opiniones políticas» de la gente. Cuando un sindicalista cree necesario comprar una caja de cigarrillos de dos bolívares, «clase aparte», para asistir a una reunión social en la Cámara de Diputados, expresa mucho más claramente su *ideología* que cuando vocifera (fumándose un cigarrillo de un bolívar) consignas en el sindicato. Cuando el ama de casa se ve obligada a gastar irracionalmente su dinero para satisfacer una serie de necesidades absurdas creadas en la mente de sus hijos por la televisión, expresa una situación ideológica mucho más precisa y peculiar que la que expresaría si llegase un encuestador a preguntarle sus opiniones políticas o sus opiniones sobre la sociedad en que vive. El capitalismo sabe, mejor que muchos marxistas, qué es y cómo se puede dirigir la ideología de las gentes.

VIII. FILOSOFÍA DEL TIEMPO LIBRE

En el libro *El huésped alienante*, de la investigadora venezolana Martha Colomina, se ofrecen algunas cifras muy significativas para nuestro tema. Así, en el medio urbano se comprueba que el 71,41% de los perceptores de televisión asignan una alta credibilidad al mensaje de las telenovelas; el 60,22%

convierten a estas en «consejos de vida», o sea una especie de antropología filosófica trasnochada; el 5,6% piden programas instructivos; el 2,7% exigen más espacios noticiosos; el 1,3% se quejan del exceso de propaganda, y, finalmente, como remate, el 90,4% se declaran «satisfechos» con la televisión [116].

No queda más remedio que admitirlo: datos como estos señalan el triunfo actual de la ideología capitalista-subdesarrollada en un país como Venezuela. Comentario a esos datos podrían ser las agudas palabras de Herbert Marcuse sobre el capitalismo avanzado: «Triunfo y final de la introyección: la etapa en la que la gente no puede rechazar el sistema de dominación sin rechazarse a sí misma, a sus propios valores y necesidades instintivos que los reprimen. Tendríamos que concluir que liberación significaría subversión contra la voluntad y contra los intereses prevalecientes en la mayoría de la gente» [117].

Ese 90,4% que se declara «satisfecho» con la televisión es un 90,4% típicamente productor de plusvalía ideológica; su siquismo ha sido socialmente adaptado para la adhesión al sistema y el apoyo al mismo. Pero si todo esto ocurre tiene que ser porque la televisión, y todo el sistema de comunicaciones, ocupan un voluminoso y omnímodo lugar en el tiempo vital de existencia diaria de la gente.

El caso de la población marginalizada sería la fase suprema de semejante poder, por la sencilla razón de que las 24 horas de su día son todas ellas «tiempo libre», apto para ver la televisión y oír la radio, para hipnotizarse y aplicarse una suerte de «terapia por olvido». Sin embargo, el caso de este tipo de población, con ser el más dramático y, según algunos, el más peligroso para el sistema, no es el más útil para explicar la sutil forma que ha adquirido la noción de «tiempo libre» con la invasión tecnológica de las comunicaciones. Conviene más fijarnos en la significación cualitativa del «tiempo libre» de que disponen, por ejemplo, los sectores obreros, o los sectores de empleados públicos. Ello conviene porque existe la posibilidad de contrastar «tiempo libre» con «tiempo de trabajo».

La noción de «tiempo libre» dentro de la sociedad actual es en apariencia fácil de expresar: es el tiempo del no trabajo. Es fácil advertir que se trata de una definición puramente negativa; pero no es tan fácil advertir la impresionante falacia que se esconde en semejante concepción del tiempo libre. El desarrollo de este punto, así como su vinculación con los *mass media*, lo hemos intentado en las páginas finales de nuestro libro ya citado, donde es-

cribíamos: «Hay en los *Grundrisse*, ese gigantesco y aún casi inexplorado manuscrito de Marx, una especifica teoría acerca del *tiempo libre*. Ya en *Trabajo asalariado y capital* (1849) había escrito una genial máxima: *El tiempo es el espacio del desarrollo del nombre*. En los *Grundrisse* aparece una madura teoría donde se concibe al *tiempo libre* como «el tiempo para el desarrollo pleno del individuo» [118]. Este tiempo libre no es el mero y simple «no trabajo», no se le puede caracterizar solo negativamente: es el tiempo cualitativo del desarrollo del hombre. No es un tiempo que aparece tan solo con la reducción de la jornada de trabajo (a pesar de que esta reducción, como señala Marx en *El Capital*, es una condición objetiva básica para la aparición del tiempo libre). En la sociedad contemporánea —sobre todo en comparación con la época de Marx— la jornada de trabajo se ha reducido, pero no puede decirse verdaderamente que haya aparecido el *tiempo libre* de que hablaba Marx, el tiempo del desarrollo pleno del individuo. Ha aparecido un falso tiempo libre. Por eso comenta muy justamente Alfred Schmidt, en su obra sobre el concepto de naturaleza en Marx, que no se puede llegar al *tiempo libre* con «simplemente eliminar el trabajo y sustituirlo con aquello que hoy se llama ‹ocupación del tiempo libre›, ocupación en la cual los hombres *pasan su tiempo sin sentido y permanecen en realidad sujetos a los ritmos del trabajo y a su ideología*» [119]. Es decir, el «tiempo libre» de las relaciones actuales de trabajo no es un verdadero tiempo libre, porque en realidad no es un tiempo para el desarrollo pleno del individuo. ¿Por qué? Aquí aparece nuestro tema. Ello ocurre así porque el «tiempo libre» de la sociedad capitalista —incluso y mayormente en la contemporánea— es un simple «no trabajo», un escaparse durante el resto del día a la alienación del trabajo (para hundirse en la alienación ideológica y la alienación de las necesidades). Pero lo más importante: *es un «tiempo libre» en el que trabajamos para la preservación del sistema, es el tiempo de producción de la plusvalía ideológica*. La energía síquica permanece como atención concentrada en los múltiples *mensajes* que el sistema distribuye; permanecemos atados a la ideología capitalista, y se trata de un tiempo de nuestra jornada que *no es indiferente* a la producción capitalista, sino al contrario : es utilizado como el tiempo óptimo para el *condicionamiento* ideológico. Es el tiempo de la radio, la televisión, los diarios, el cine, las revistas y, si tan solo se va de paseo, el tiempo de los anuncios luminosos, las tiendas, las mercancías: *Homo homini mercator*. Este condicionamiento, que asedia al hombre medio de esta sociedad hasta en sus sueños, mutila por completo todo impulso hacia el libre desarrollo de la personalidad, un desarrollo no atado a la rueda de molino del

consumo, que no es sino una de las formas en que aparece la explotación. El tiempo libre de la sociedad capitalista-imperialista no es un tiempo libre: «*es el tiempo de producción de la plusvalía ideológica*» [120].

He ahí expresada una condición que nos parece básica para cualquier investigación seria sobre los efectos de la televisión: la investigación de lo que significa realmente el tiempo libre de que dispone la gente, y la incidencia, en ese tiempo, de la televisión [121]. Es un hecho, en el subdesarrollo, que el tiempo libre (no escolar) de los niños se invierte casi íntegramente en la televisión, de la cual emanan mensajes que solo en un escasísimo porcentaje sirven para azuzar su inteligencia y su sensibilidad, y sí en cambio sirven para paralizar su siquismo en una especie de hipnosis imbécil, que les da el aspecto estupefacto de los retardados mentales y, de paso, siembra su siquismo no consciente de una representación del mundo como si este fuera, para decirlo con las primeras palabras de *El Capital*, «un inmenso arsenal de mercancías»; en otras palabras, forma en el niño los lineamientos generales de una *ideología* perfectamente adaptada al sistema. Algunos sicólogos observan ingenuamente que la televisión es beneficiosa porque incrementa y facilita «la adaptación del individuo a la sociedad»; pero ya sabemos que tal adaptación, en nuestros países, tiene el signo de la sumisión ideológica a un sistema que, basado en la ley del máximo beneficio para el capital, explota nuestra fuerza de trabajo física y síquica para incrementar una riqueza que, aunque creada por nosotros, apenas creada se erige en potencia extraña y dominante frente a nosotros. Dicho en una palabra, la «adaptación» inducida por la televisión no es sino la sistemática alienación de unas fuerzas sociales respecto de otras.

Semejante alienación se forma continuamente mediante la sabia utilización, por parte del sistema, del tiempo libre de los individuos, lo que convierte ese tiempo libre en un sutil tiempo de trabajo ideológico [122], con su correspondiente explotación de trabajo excedente, de plustrabajo y, por tanto, de plusvalía. Esta forma de explotación es particularmente intensa y dirigida en las zonas subdesarrolladas como Latinoamérica, donde las tensiones sociales cada vez más exacerbadas necesitan de grandes «refuerzos» ideológicos para no estallar o disfrazarse de «desarrollismo». Posiblemente hace unos 20 años, en lo que respecta a la televisión, no se trataba sino de inversiones económicas destinadas a ampliar los mercados norteamericanos; hoy, en cambio, tiene el signo especifico de inversiones ideológicas, ya que todo movimiento

económico produce, a la larga, su expresión ideológica, como toda explotación material se convierte en explotación espiritual.

No solo se dice que la televisión utiliza el tiempo libre de la gente para «adaptarla» a la sociedad (dando por sentado que «hay que adaptarse» a la sociedad capitalista), sino que, parejamente, se insiste en un supuesto efecto «socializante» en el sentido de que el aparato de TV reúne a diversas personas. A este respecto escribe con gran agudeza y sarcasmo Theodor Adorno: «[...] esa ‹cercanía› fatal del televisor, causa también del supuesto efecto socializante de los aparatos, al reunir a los miembros de la familia y a los amigos, que de otra manera nada tendrían que decirse, es un circulo de sordos. Esa cercanía satisface también el anhelo de *no permitir que se produzca nada espiritual que no pueda convertirse en posesión material*, encubriendo además la real extrañeza que reina entre los hombres y entre los hombres y las cosas. Se convierte en sustitución de una inmediatez social a la cual los hombres hoy no tienen acceso. Confunde lo que es enteramente mediato, planificación de ilusiones, con una solidaridad a la que se aspira. Ello refuerza el efecto formativo: la situación misma es la que idiotiza, aunque él contenido transmitido por las imágenes no sea más tonto que él que generalmente se propina a estos consumidores compulsivos» [123].

Tal es el significado profundo, la *cualidad* real del «tiempo libre» en nuestras sociedades. Adorno da la explicación cabal: «Como fuera de la jornada de trabajo apenas si puede darse un paso sin topar con una advertencia de la industria de la cultura, sus medios están, en consecuencia, ensamblados de tal suerte que no es posible reflexión alguna en el tiempo que dejan libre y, por tanto, no es posible advertir que él mundo que reflejan no es el mundo» [124].

Cuando uno ve un diamante, es difícil creer que se trata de una mercancía.

MARX

IX. EL ENVILECIMIENTO CULTURAL

En los países subdesarrollados, el ciudadano corriente cree que la «cultura» es, y debe seguir siendo, un producto exquisito, sazón espiritual que crean unos pocos seres privilegiados; siente que para acercarse a la «cultura» debe hacer un gran esfuerzo, «ponerse a la altura» y, en fin, salirse de lo que él co-

múnmente es. La cultura se le presenta como un ente extraño, el *alienum* por excelencia. Cree que cultura es el poema hermético, la música electrónica y la pintura informalista, y también el mundo de la ciencia. Confunde lo que no son sino expresiones de la cultura con la cultura misma. No sabe que toda su vida ciudadana es un tejido cultural. A esta confusión lo conduce, además, la existencia de instituciones que, como el venezolano Instituto Nacional de Cultura y Bellas Artes, o su casi homónimo mexicano INBA, se presentan oficialmente como los hacedores de cultura, los administradores de ese producto privilegiado, y cuya misión, al menos en teoría, consiste entre otras cosas en «llevar la cultura» al ciudadano corriente y a las clases «incultas», que lo son por ignorar quiénes fueron Mozart y Cervantes [125].

Este ciudadano ignora que él también es un hombre culto, formado en una cultura determinada que lo ha dotado de hábitos, necesidades, conocimientos, costumbres. Ignora que existe un concepto mucho más amplio de cultura, que no limita esta a las manifestaciones artísticas o científicas, sino que la extiende a toda la actividad humana, precisamente en cuanto es humana, *histórica*.

Desconoce, así, el hecho de que hay actualmente en nuestras sociedades instrumentos altamente tecnificados para la difusión cultural, esto es, para la formación de aquellas costumbres, hábitos, necesidades, conocimientos; instrumentos que tienen poco que ver, salvo excepciones, con la «cultura» entendida como actividad restringida de unos pocos, y que por el contrario actúan para las multitudes, masivamente, y logran un efecto socializador, homogeneizante, sobre las masas, en el sentido de que las adaptan intelectualmente a la sociedad en que viven.

Ignora, por tanto, que los medios de comunicación de que él se sirve diariamente durante horas son el instrumento más poderoso de «culturización»; no sabe que esos medios forman una *industria cultura*l y que buena parte de las actitudes de las gentes son inducidas directamente por esos medios de comunicación. Cuando él ve la televisión no sabe, pues, que esta siendo penetrado de «cultura».

Por todas estas razones, el ciudadano corriente cae en una terrible confusión con respecto a la cultura. Al mismo tiempo que no se reconoce a sí mismo como productor de cultura (sin embargo, lo es, en cuanto hace la cultura con su trabajo), esta, pese a ser un producto suyo, se erige frente a él como

un objeto extraño, ajeno, con características misteriosas. Pero, además, no sabiendo estas cosas, cree que el concepto de cultura se aplica tan solo a ciertos productos positivos; no imagina que en la sociedad actual la mayor parte de la cultura no solo no es de carácter «positivo» ni artístico, sino que además consiste en una *guerra ideológica* que se libra contra los ciudadanos. La verdadera cultura es la que difunde la televisión; pero es la cultura de las mercancías, la cultura del mercado, del comercio, la cultura de la vulgaridad, de la manipulación de las conciencias, de la explotación subliminal de las necesidades humanas, de la alienación del consumo.

La alienación cultural es así doble. Por una parte, la cultura entendida como «arte y ciencia» se le presenta como objeto poderoso y distante al que él no tiene acceso; por otra parte, no reconoce como cultura, sino tal vez como «diversión», el cúmulo de mensajes que recibe todos los días a través de la televisión. Ignora, en suma, la relación que existe entre *cultura e ideología*; no sabe que la mayor parte de la cultura que se suministra es cultura ideológica, ideología cultural. No sabe, por tanto, cuál es el papel, en este juego de tensiones sociales, que podrían desempeñar el arte y la ciencia como cultura. El arte y la ciencia, así como también la tecnología, podrían convertirse en lo contrario de lo que son hoy: podrían dejar de ser manifestaciones ideológicas [126] para transformarse en la *crítica del sistema social*. El arte y la ciencia no tienen por qué pertenecer siempre a la región engañosa de la ideología, no tienen por qué actuar siempre como justificadores del sistema; pueden convertirse en los enemigos del sistema, el arte como denuncia y la ciencia como teoría crítica. Y la tecnología podría servir como base material para el desarrollo de las capacidades humanas, en vez de ser lo que hoy es: un producto del hombre que se vuelve contra el hombre, un producto alienado.

La explotación subliminal que efectúa la televisión, al mismo tiempo que hipnotiza la conciencia, dinamiza la inconciencia, la manipula directamente mediante técnicas perfeccionadas; estas técnicas, elaboradas por científicos norteamericanos, se aplican en el subdesarrollo y sirven para imprimir en la inconciencia de las gentes una peculiar cultura: la cultura de la dependencia, la cultura subdesarrollada. Como esta cultura servirá a su vez para apoyar idealmente la depredación imperialista de carácter económico, político y militar, entonces es preciso definirla como cultura ideológica, como guerra cultural ideológica.

La diferencia de fondo que existe entre el arte, entendido como superación de la conciencia del hombre, y la cultura de masas que se suministra a las gentes, es expresada por Theodor Adorno de esta manera: «Si el arte pretende que tanto el inconsciente como lo preindividual cuente con lo que le corresponde en derecho, requiere de una *tensión suprema de la conciencia* y de la individualización; si ese esfuerzo no se produce [que es lo que ocurre en la cultura del televisor, *L. S.*], y si en su lugar se deja en libertad al inconsciente, en cuanto se sigue con una reproducción mecánica, el mismo degenera *en una mera ideología* orientada hacia fines sabidos, por tontos que estos aparezcan a la postre» [127].

El espectador debe, pues, comprender que la industria de los medios de comunicación es cultural, y que usada en un sentido inverso al actual podría servir de vehículo para la superación cultural de los hombres; pero debe entender también que, en su uso actual, esa «industria cultural» es una industria ideológica que solo busca, para aumentar sus beneficios materiales, explotar las más recónditas necesidades humanas, incluso *creándolas* a la fuerza, para que estas se vuelquen ávidas sobre los productos mercantiles de la explotación material [128].

X. ALICIA EN EL PAÍS DE LAS MERCANCÍAS. EL FENÓMENO DEL SUPERFETICHISMO

Hay un fenómeno singular que se da en la televisión y que conviene consignar aunque sea brevemente porque, además de servirnos como un indicador nuevo de las tesis que hemos sostenido, sirve también para plantear de una manera novedosa el clásico tema marxista del fetichismo de las mercancías, expuesto por Marx en obras como *Contribución a la crítica de la economía política*, *El Capital* y las *Teorías sobre la plusvalía*. Su relación con el problema de la alienación, subrayada por diversos autores, puede enunciarse diciendo que, si bien todo fetichismo mercantil es una forma de alienación, no toda forma de alienación implica forzosamente fetichismo mercantil, como lo prueba la presencia de la alienación religiosa en sociedades primitivas en las que no había aún trafico de mercancías ni, por tanto, fetichismo de las mismas [129]. (Hay la tendencia, en varios autores, a identificar alienación y fetichismo, lo que constituye un error).

Como recordará el lector, lo esencial del fetichismo mercantil reside en que lo que es una relación social entre personas se presenta, en el capitalismo, como una relación entre cosas; el capital mismo, que es realmente una relación social, se presenta o aparece como una cosa; pero, además, como una cosa que se enfrenta al trabajador como un objeto hostil, ajeno. De ahí la formula de Marx según la cual ocurre en el fetichismo una «personificación de la cosa y una cosificación de la persona» (*Personifizierung der Sache und Versach lichung der Person*) [130]. De ahí también que Marx bautice a la mercancía como el ente *físicamente metafísico* (*sinnlich übersinnlich*), es decir, el objeto misterioso que, siendo una cosa, se comporta como persona; siendo un producto, se enfrenta hostil al productor, y todo ello gracias a la alquimia capitalista de las relaciones de producción.

Releamos ahora la siguiente caracterización que hace Marx de la mercancía, ya citada al comienzo de estas notas: «En cuanto empieza a comportarse como *mercancía*, la mesa se convierte en un objeto físicamente metafísico. No solo se incorpora sobre sus patas encima del suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías, y de su cabeza de madera empiezan a salir antojos mucho más peregrinos y extraños que si de pronto la mesa rompiese a bailar por su propio impulso».

Cum mica salis, podría verse en esas palabras una impresionante profecía de la televisión o de la radio. ¿Qué son radio y televisión sino mercancías «que ponen de cabeza frente a todas las demás mercancías», esto es, mercancías que habían de mercancías? La personificación de las cosas es una insólita realidad en nuestro mundo actual lleno de aparatos que habían y de científicos sociales que no se atreven a hacer la menor consideración si no les es dictada por una computadora.

La televisión no es un fetiche tan solo por ser una mercancía ella misma; es un superfetiche, puesto que además ella nos habla todo el día, y no nos habla de cualquier cosa, sino de mercancías.

Pero no se detiene ahí el fantástico proceso. Dentro de ese huésped que nos habla constantemente de mercancías y que nosotros aposentamos diariamente en nuestra casa como fetiche religioso (el capitalismo, decía Marx, es una «religión diaria»), aparecen, por si fuera poco, mercancías que habían de sí mismas y se hacen su propia propaganda. La televisión, que es mercancía, nos habla de mercancías; pero cada día se da más el caso de que no se limita a

hablar de ellas y proclamar sus excelencias, sino que nos las presenta como si fueran personas y las deja que ellas mismas nos cuenten su historia de bondad y de belleza. Este fenómeno es la más genuina comprobación de que el «fetichismo» de que hablaba Marx no era una mera formula literaria, como aseguraron, desde el momento mismo de aparición del libro primero de *El Capital* , los comentaristas burgueses para quienes semejantes expresiones eran pura «metafísica».

¡Qué no daríamos por ver a Karl Marx sentado frente a un televisor venezolano! Vería entonces que, sin necesidad de teorizar mucho, aparecen ante él las mercancías caminando y cantando. Vería —para citar casos que se ven en el momento de escribir estas notas— como un bote de mayonesa adquiere el rostro de un ama de casa y dice de sí mismo, hablando con labios humanos y con voz chillona de comerciante, que es una auténtica *necesidad* comprarlo en el «supermercado» (!) porque él esta lleno de la mejor mayonesa del mundo. Vería como sale rodando por su propio impulso la tapa de un refresco y de pronto, como por arte de magia mercantil, se dibuja en ella una cara que habla y saluda: «¡Hola! Yo soy X...». Vería, el pobre y teórico Marx, como un horno eléctrico sonríe y se estira de placer ante el cosquilleo que le produce un maravilloso cepillo untado de un maravilloso «limpiahornos» que le es aplicado por esa especie de administradora universal del consumo que es el ama de casa. Vería como el ama de casa, que por supuesto es muy bella y atractiva, va al supermercado y queda sorprendida porque desde unos estantes le hace señas un sobre con sopa de pollo; y como, ya en su casa, al comer la sopa de pollo se pone a cacarear como una gallina, lo que prueba que comió quintaesencia de pollo. Vería como de una lata de aceite sale una muñeca parlante que recomienda la calidad del aceite. Vería como una lata de ensalada de frutas se queja solitaria en la cocina de que las «gentes» de la casa no la usan sino para hacer cóctel de frutas: como ella tiene más imaginación que esas «gentes», se figura a sí misma en cuatro o cinco platos diferentes.

Vería, en suma, nuestro imaginario Marx, como la imagen primordial que transmite la televisión no es la del ser humano, sino la de esas cosas peculiares que son las mercancías [131], y cómo de mercancías se va llenando la sique de los hombres desde su más tierna infancia; comprobaría así que su vieja teoría de la personificación de las cosas y la cosificación de las personas es una realidad visible, una taumaturgia diaria que se impone a lo más profundo de la mente humana, acosada por la multitud de objetos que ella misma ha

creado. Pues la alienación del producto evoca a unos personajes de novela que se hubiesen confabulado para enloquecer al novelista.

XI. CONCLUSIÓN: LA GUERRA SUBLIMINAL

Debemos concluir estas notas, que están tomando todo el aspecto de no acabar nunca. El tema podría ampliarse mucho mas, pero entonces este ensayo dejaría de ser lo que quiere ser: un grupo de sugerencias para los investigadores latinoamericanos que se ocupan de estudios empíricos sobre los medios de comunicación. A menudo el celo científico inhibe a estos investigadores de expresar las implicaciones ideológicas de sus descubrimientos. Nosotros pensamos que en este terreno es preciso correr el riesgo de equivocarse, y posiblemente estas notas sean una muestra. No importa. Ninguna equivocación podrá borrar el hecho gigantesco: los medios de comunicación, y particularmente la televisión, son actualmente la expresión más intensa de la alienación ideológica en que se encuentran los países subdesarrollados latinoamericanos; hecho que, a su vez, es expresión de la alienación estructural.

La dominación imperialista sobre Latinoamérica no se limita al dominio económico-militar, el de los monopolios y los *marines* y los agentes de la CIA. Mantiene, como refuerzo constante de ese dominio, lo que una revista norteamericana [132] ha llamado *the subliminal warfare*, la guerra subliminal, que es lo que Vance Packard llamó también la *manipulación de las profundidades*. Este fenómeno, que consiste en la formación, al nivel del siquismo profundo, de una representación ideológica del mundo destinada a apoyar «espontáneamente» la dominación imperialista, constituye junto con el sistema educativo y la religión heredada de la Colonia, el *sistema ideológico del subdesarrollo latinoamericano*.

Hemos tratado de explicar de diferentes modos esta guerra subliminal que se libra diariamente contra nosotros y en nuestras propias casas, a través los medios de comunicación, y aún más allá de nuestras casas, en el más apartado sitio a donde vayamos a pasear nuestro tiempo libre. Se nos ha revelado que aunque la tecnología no es un mal en sí (por el contrario, es la condición objetiva para la liberación y socialización de los hombres), en el capitalismo se presenta como tecnología en sí misma ideológica, y su ideología como una ideología tecnológica; fenómeno particularmente avasallante en el subde-

sarrollo latinoamericano, cuya alienación tecnológica está montada sobre la alienación político-económica que significa la dependencia; y hemos visto como forma parte integrante, material y espiritualmente, de esa alienación la representada por la industria de la cultura, que es propiamente una industria ideológica destinada a la sustracción de plusvalía material e inmaterial. También se nos ha revelado la absoluta necesidad, para los investigadores de este tema, de contar con una adecuada teoría del subdesarrollo que comprenda a este dentro de una teoría general del modo capitalista de producción, ya que de lo contrario los datos empíricos de las investigaciones no serán totalmente verdaderos, pues «solo el todo es la verdad», como decía Hegel en frase celebre. Hemos visto, en los orígenes del subdesarrollo, que hay dos factores de formación de la ideología subdesarrollada: educación y religión, cuya eficacia actual se une a la de los medios de comunicación (el máximo representante de la religión católica, el papa Pablo VI, dijo en diciembre de 1970, hablando a los venezolanos por televisión vía satélite, que «la televisión venezolana es de alto valor artístico») (!!) Hemos comprobado cómo estos factores —y entre ellos destaca la televisión— contribuyen a la interiorización del subdesarrollo, la adopción de este como forma «natural» de existencia, con total ceguera frente a la superexplotación, que para poder mantenerse en lo ideológico ha hecho uso de nuevos instrumentos para la manipulación de las conciencias. Por eso hemos sugerido a los investigadores empíricos que analicen la televisión como formando parte de un sistema de comunicaciones que, a su vez, es pieza clave para la difusión de la ideología justificadora del sistema social. A este respecto, hemos examinado de cerca un grupo de variables que un investigador considera como las variables para el estudio de los efectos de la TV, y el examen nos ha dado una idea de las dificultades que implicaría el correcto uso de tales variables si no se posee la teoría ya aludida; y la investigación de mercado de Packard nos ha servido de prueba de que hay variables no manejables empíricamente, pero que son de primera importancia, y al mismo tiempo nos ha indicado la vía más correcta para el tratamiento más objetivo posible de esas variables. Por otra parte, hemos concluido que el tiempo libre de que socialmente se dispone no es un verdadero tiempo libre, sino tiempo de trabajo síquico para el sistema, cuyos medios de comunicación y propaganda utilizan todo ese tiempo «libre» para el esclavizamiento ideológico. Y finalmente, nos hemos preguntado que diría Karl Marx si de pronto, sentado frente a un televisor venezolano. comprobase la forma novedosa y absoluta que ha tornado su tesis del fetichismo de las mercancías. Como escribe Mar-

cuse: «Las comunicaciones masivas reducen todos los reinos de la cultura a un común denominador: la forma de mercancía. La música del alma es también la música del vendedor. Lo que cuenta es el valor de cambio, no el valor de verdad».

Los revolucionarios del continente latinoamericano han comenzado a darse cuenta de la importancia del estudio de estos temas. El tema de la ideología propia del subdesarrollo, que es un subconjunto específico de la ideología capitalista, unido umbilicalmente hoy al tema de las comunicaciones, tiene que convertirse en objeto de estudio para los dirigentes revolucionarios, que de otro modo caerían en lo que a menudo han caído: un practicismo teóricamente inerme, y lo que es peor aun, la creencia de que las condiciones subjetivas de la realidad social carecen de importancia. Pues la verdad es que las llamadas «condiciones subjetivas», esto es, la ideología de la gente, son condiciones realmente objetivas, obstáculos efectivos y concretos con que se tropiezan los revolucionarios. ¿Por qué un campesino delata a un guerrillero, sino por poseer el campesino una ideología en la que difusamente se identifica el guerrillero como «fuerza del mal»? Y el buen burgués, aferrado a sus mercancías, es como un muro ideológico que se opone a los movimientos del revolucionario. Es preciso inventar tácticas para el combate ideológico que no se limiten al lanzamiento de consignas manualescas. De esto se están dando cuenta, como decimos, los revolucionarios latinoamericanos, y los científicos sociales; también los revolucionarios de las metrópolis capitalistas, como lo ha expresado Enzensberger [133], comienzan a darse cuenta del papel de la ideología en el proceso del subdesarrollo, y a saber que lo que el poeta alemán llama «la industria de la conciencia» es, en el subdesarrollo, una industria ideológica de máxima efectividad para el mantenimiento de la condición subdesarrollada.

Estas notas quieren ser una contribución teórica al esclarecimiento y la denuncia de esta situación.

NOTAS

[1] Véase, en el presente volumen, el ensayo «La ideología del ‹fin de las ideologías›» escrito a propósito de una nota de Arturo Uslar Pietri sobre el libro de Monod.

[2] Próximamente se publicará en Caracas una selección de textos de Marx y Engels sobre la ideología, que he realizado en el Instituto de Filosofía de la Universidad Central, bajo la dirección de Juan David García Bacca. Hay allí textos de toda la obra de Marx. Al igual que la alienación, en modo alguno la ideología es un problema exclusivamente juvenil de Marx.

[3] *Die Deutsche Ideologie,* en *Marx-Engels Werke* (en adelante: *MEW*), Dietz Verlag, Berlín, 1962, vol. III, p. 31.

[4] *Ibídem*, p. 46. Véase la versión castellana de W. Roces en *La ideología alemana,* Montevideo, 1968, p. 50.51.

[5] Dado que se trata aquí de una exposición de la teoría de la ideología *tal como fue formulada* por Marx y Engels, no podemos entrar a profundizar el concepto de «falsa conciencia» utilizando armas teóricas que solo la sicología posterior a Engels y Marx pudo fraguar. En nuestro libro *La plusvalía ideológica* (cap. V) hemos intentado explicar ese concepto acudiendo a la teoría freudiana del inconsciente y el preconsciente.

No obstante, es preciso dejar constancia de que Engels (por coincidencia, en los mismos años en que Freud descubría su teoría) dejó algunas indicaciones reveladoras pie son como el puente entre la teoría marxista y la freudiana. Así, por ejemplo, en su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana,* al hablarnos del viejo materialismo feuerbachiano, aún no desprendido de adherencias ideológicas, en lo tocante al campo de los estudios históricos «se hace traición a sí mismo, puesto que acepta como últimas causas los móviles ideales que allí actúan, en vez de indagar detrás de ellos cuáles son los móviles de esos móviles. La *inconciencia* no estriba precisamente en admitir móviles *ideales,* sino en no remontarse, partiendo de ellos, hasta sus causas determinantes». *(L. Feuerbach y el fin...,* IV.)

Y en un texto más conocido —pero muy mal interpretado—, la carta a Mehring del 14 de julio de 1893, nos dice: «La ideología es un proceso que opera por el llamado pensador conscientemente, en efecto, pero con una *conciencia falsa.* Las verdaderas fuerzas propulsoras [los «móviles» de la cita anterior, *L. S.*] que lo mueven permanecen ignoradas para él; *de otro modo, no seria tal proceso ideológico*».

En el plano *individual,* nos dirá Freud, lo «reprimido» se caracteriza por ser un *móvil inconsciente,* algo que ignoramos y que atribuimos erradamente a otros facto-

res. Del mismo modo, en el plano *social*, la estructura económica de la sociedad es el *móvil real* de cuanto ocurre en las relaciones sociales, y el *ideólogo* se caracteriza por ignorar ese móvil real y sustituirlo por móviles ideales. La «represión social»› representada por la ideología consiste, pues, en confundir los móviles reales (estructura socioeconómica) con móviles aparentes. Así, el ideólogo de la Revolución francesa nos dirá que el triunfo de aquel movimiento se debió a las *ideas* de los enciclopedistas, o a los «principios» de igualdad, etc. El antiideólogo, en cambio (esto es, el científico en el sentido de Marx), dirá que todas esas ideas y principios fueron movidos y determinados por una conmoción socioeconómica: la liquidación burguesa del orden feudal.

Como veremos más adelante, el ideólogo, deslumbrado por la fachada jurídico-política del edificio social, «olvida» o «reprime» la existencia de los *cimientos* económicos que soportan todo ese edificio y esa fachada. (El «olvido» remite, en Freud, a la preconciencia; la «represión» a la inconciencia.)

En los países latinoamericanos es típica tal actitud ideológica en los gobiernos que, buscando «sanear el orden moral» de la población, emprenden campañas contra la pornografía, por ejemplo, en lugar de emprender una transformación de la base social destinada a liquidar la pobreza y el subdesarrollo. Atender solo a las «superestructuras» es, por eso, puro reformismo, pura ideología. Lo revolucionario es atacar los *móviles reales.*

[6] Cit. en Hans Barth: *Verdad e Ideología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951, cap. II.

[7] Karl Marx: *Grundrisse der Kritik der poltischen Öekonomie,* Marx-Engels-Lenin Institut, Moscú, 1939, pp. 81-82.

[8] Uso, en los párrafos 2 y 3, fragmentos de un ensayo inédito, en prensa, sobre *El estilo literario de Marx*.

[9] Karl Marx: *Die Deutsche Ideologie*, en *Marx-Engels Werke,* vol. III, p. 36; Ver traducción de Roces en K. Marx, *La ideología alemana,* Pueblos Unidos, Montevideo, 1968, p, 38.

[10] Karl Marx: *Zur Kritik der politischen ökonomie,* MEW, vol. XIII, «Vorworth», p. 8.

[11] Cf. Karl Marx: *Oeuvres,* ed. établie par Maximilien Rubel, La Pléiade, París, 1965-68, vol. I, p, 272; ver también la nota correspondiente de M. Rubel, p. 1601.

[12] Maurice Godelier: *Síntoma, estructura y contradicción en «El Capital»,* en el volumen de varios autores *Problemas del Estructuralismo.* Siglo XXI, México, 1967, p. 50 y ss. Véase además el párrafo 5 del presente ensayo.

[13] *La plusvalía ideológica.* Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central (EBUC), colección «Avance», Caracas, 1970.

[14] Herbert Marcuse: *El hombre unidimensional.* Joaquín Mortiz México, 1968, p. 33: «... la ideología se encuentra hoy dentro del propio proceso de producción». (Versión Juan García Ponce.)

[15] Cf. Louis Althusser: *Sobre el concepto de ideología* en el volumen de varios autores *Polémica sobre marxismo y humanismo.* Siglo XXI, México, 1968, p. 180.

[16] Ver el capítulo II.

[17] Karl Marx, *Die Deutsche Ideologie*, ed. cit., p. 26; ver variantes en la traducción de Roces: *La ideología alemana*, ed. cit., p. 26

[18] George Thompson: *Los primeros filósofos*, UNAM, México, 1959, p. 339.

[19] György Lukács: *Prolegómenos a una estética marxista*. Grijalbo, México, 1965, p.12. Es justo, sin embargo, advertir que en Lukács hay dos periodos distintos respecto de este problema. En parte ha criticado la «teoría del reflejo», y en parte la ha aceptado. Lo que llama la atención es que, en su madurez, use la metáfora sin advertir expresamente su carácter metafórico.

[20] Mario Bunge: *Causalidad (El principio de causalidad en la ciencia moderna).* EUDEBA, Buenos Aires, 2ª ed., 1965, p. 38.

[21] Karl Marx: *Die Deutsche Ideologie*, ed. cit., p. 46.

[22] Karl Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, en MEW, «Ergänzungsband-Schriften his 1844- Enter Teil», p. 539.

[23] Karl Marx: *La lucha de clases en Francia,* en Marx-Engels:, *Obras Escogidas,* ed. Progreso, Moscú, 1966, vol. I, pp. 172-173. Subrayados míos.

[24] Véase también mi libro *Sobre el socialismo y los intelectuales*, ed. Bárbara, Caracas, 1970, parte III, parágr. 8.

[25] Aunque lamentablemente no se ha insistido mucho hasta ahora en esta distinción fundamental entre los sentidos *lato* y *estricto* del término *ideología,* la distinción como tal no es nueva lo que no debe extrañar a nadie, dado que Engels la practicaba conscientemente. Así, por ejemplo, en la excelente edición alemana

de *El Capital* realizada por la Dietz Verlag en 1959, el índice de palabras extranjeras germanizadas por Marx nos da la siguiente caracterización de *Ideologie, ideologisch·* «*Ideología, ideológico*; en sentido lato: sistema conceptual, mundo de conceptos. En sentido estricto: mundo de conceptos desprendidos de la realidad efectiva; ‹ocuparse con conceptos como si se tratara de objetos, esencias que se desarrollan independientemente, sometidas solo a sus propias leyes› (Engels)». (*Das Kapital,* Dietz Verlag, Berlín, 1959, vol. I, p. 932.)

No existiría problema alguno si, en último análisis, no se revelasen como incompatibles ambos sentidos. Si decidimos en sentido estricto, como dicen Marx y Engels, que la ideología tiene como función específica ocultar, deformar e invertir la realidad, con ello estamos de plano excluyendo la posibilidad de considerar como «ideológico» un sistema conceptual como, por ejemplo, el del mismo Marx, cuya función específica es aclarar científicamente las relaciones reales, esto es, aquellas relaciones que precisamente oculta y deforma la ideología. Emplear indiscriminadamente ambos sentidos conduce, por tanto, a una contradicción. De ahí que sea contradictoria la propuesta leninista del «marxismo como ideología del proletariado».

[26] Karl Marx: *Das Kapital,* Libro III, en: MEW, vol. XXV, p. 825.

[27] Karl Marx, *El Capital,* I; citado en Maurice Godelier, *Sistema, estructura y contradicción en «El Capital»,* en el volumen de varios autores *Problemas del estructuralismo,* Siglo XXI, México, 1967, p. 53.

[28] El texto del *Programa de Gotha,* en esta parte, va todavía más allá, y es posible interpretar en él una superación, no ya del derecho burgués sino *de todo derecho;* o en todo caso, una transformación tan radical del «derecho» que llevaría a este a ser prácticamente lo contrario de lo que hasta ahora ha sido.

Marx nos está hablando prospectivamente de la fase de transición hacia el socialismo, en la que la presencia de algunas conquistas colectivistas no impide la presencia de residuos profundamente burgueses y capitalistas. Entre estos residuos está el derecho. Se supone que en esta fase el «derecho igual" consistirá en pagar a los que trabajan según lo que trabajan: ni más ni menos. Por eso —nos dice Marx— el derecho *igual* sigue siendo aquí, en principio el derecho *burgués,* aunque ahora el principio y la práctica ya no se tiran de los pelos, mientras que en el régimen de intercambio de mercancías el intercambio de equivalentes no se da más que como término medio, y no en los casos individuales.

«A pesar de este progreso, este derecho igual sigue llevando implícita una limitación burguesa. El derecho de los productores es proporcional al trabajo que han rendido; la igualdad aquí consiste en que se mide por el mismo rasero: por el trabajo.

Pero unos individuos son superiores física e intelectualmente a otros y rinden, pues, en el mismo tiempo más trabajo, o pueden trabajar más tiempo; y el trabajo, para servir de medida, tiene que determinarse en cuanto a duración o intensidad; de otro modo deja de ser una medida. *Este derecho igual es un derecho desigual para trabajo desigual*. No reconoce ninguna distinción de clase, porque aquí cada individuo no es más que un obrero como los demás; pero reconoce, tácitamente, como otros tantos privilegios naturales, las desiguales aptitudes de los individuos y, por consiguiente la desigual capacidad de rendimiento. En el fondo es, por tanto, *como todo derecho*, el derecho de la desigualdad. El derecho solo puede consistir, por naturaleza, en la aplicación de una medida igual; pero los individuos desiguales (y no serían distintos individuos si no fuesen desiguales) solo pueden medirse por la misma medida siempre y cuando se les mire *solamente en un aspecto determinado;* por ejemplo, en el caso concreto, solo en cuanto *obreros,* y no se vea en ellos ninguna otra cosa, es decir, se prescinda de todo lo demás. Prosigamos: unos obreros están casados y otros no; unos tienen más hijos que otros, etc. A igual trabajo y, por consiguiente, a igual participación en el fondo social de consumo, unos obtienen de hecho más que otros, unos son más ricos que otros. Para evitar todos estos inconvenientes, el derecho no tendría que ser igual, sino desigual». (*Crítica...,* I, 31.)

¿No significa todo esto la idea de una superación del derecho en sí mismo, de las formas jurídicas como algo específicamente ideológico? El derecho «igual» encubre un desigualdad (porque atiende solo a las capacidades y no a las necesidades); habría que fundar un derecho desigual; pero entonces *ya no se trataría de derecho.*

[29] J. D. García Bacca: *Ensayos*. Ed. Península, Barcelona, 1970, pp. 36-37.

[30] Karl Marx: *Grundrisse..*, ed. cit., p. 31

[31] Hay que añadir que la confusión ideológica entre apariencia y estructura (o lo que es lo mismo: entre ideología y realidad) no tiene lugar tan solo con ocasión de las consideraciones sincrónicas. Es decir: el ideólogo no confunde tan solo la apariencia y la estructura *actuales* de un hecho social; el ideólogo puede, además, confundir —diacrónicamente hablando— residuos o supervivencias del pasado con la estructura del presente. En el capitulo del libro I de *El Capital* sobre «La moderna teoría de la colonización», Marx nos brinda un ejemplo concreto en el que expresamente hace notar la confusión ideológica: «En el occidente de Europa, cuna de la

economía política, el proceso de la acumulación originaria se halla ya, sobre poco más o menos, terminado. En estos países el régimen capitalista ha sometido directamente a su imperio toda la producción nacional, o, por lo menos, allí donde las cosas no están todavía lo bastante maduras controla indirectamente las capas sociales con él coexistentes, capas caducas y pertenecientes a un régimen de producción anticuado. El economista aplica a este mundo moldeado del capital las ideas jurídicas y de propiedad correspondientes al mundo precapitalista, con tanta mayor unción y con un celo tanto más angustioso cuanto *más patente es la disonancia entre su ideología y la realidad* (*je lauter die Tatsachen seiner Ideologie ins Gesicht schreien*). (Cf. *El Capital*, FCE, México, 1966, I, p. 650; *Das Capital*, Dietz, Berlín, 1959, I, p. 804.)

La misma disonancia entre ideología y realidad se da, por ejemplo, cuando ciertos teóricos del subdesarrollo latinoamericano afirman la coexistencia, en nuestros países, de modos de producción feudal y capitalista. Lo cierto es que, como lo han aclarado otros teóricos, no hay tal coexistencia, ni puede haberla: el régimen capitalista *lo absorbe todo dentro de su órbita de relaciones*. Creer en un «feudalismo» latinoamericano es incurrir en una confusión ideológica que, lamentablemente, tiene y ha tenido graves consecuencias políticas prácticas.

[32] *El Capital*, FCE, México, 1966, vol. I, p. 40.

[33] Véase Karl Marx: *Oeuvres-Economie*, ed. établie par Maximilien Rubel. La Pléiade, París, 1965-68, vol. II, pp. 445-446.

[34] *El Capital*, ed. cit., vol. II, p. 111

[35] *El Capital* , ed. cit., vol. III, p. 174: véase edición alemana citada, vol. III, p. 178.

[36] *El Capital,* ed. cit., vol. III p. 304

[37] Louis Althusser: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI. México, 1967, p. 192

[38] Una pareja contradicción es la que, con toda razón, halla Horowitz en K. Mannheim y su concepción de la ideología. Mannheim, por una parte, concibe a la ideología —según el sentido *estricto* de Marx y Engels— como un falseamiento de la realidad; por otra parte —según el sentido *lato*— afirma que es «ideológico» todo pensamiento «socialmente determinado». Entonces, el pensamiento del propio Mannheim sobre la ideología es (sin duda) socialmente determinado; luego es ideológico, luego es falso.

Esta contradicción persistirá siempre que se quiera entremezclar y confundir los sentidos lato y estricto del termino. De ahí que nosotros propongamos tomar par-

tido por uno de ellos, a nuestro juicio el auténticamente marxista, al menos el que prueban innumerables textos: el sentido *estricto*, el sentido *crítico-negativo*

[39] Herbert Marcuse: *Un ensayo sobre la liberación*. Joaquín Mortiz, México, 1969, p. 25.

[40] Las citas anteriores de Baran, así como las que siguen, se hallan en *Excedente económico e irracionalidad capitalista*, Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba, 1968, pp. 30-33.

[41] FCE. México, 1959, pp. 118-119.

[42] Paul Baran y Paul Sweezy: *El capital monopolista,* Siglo XXI, México, 1969, cap. II, *passim*.

[43] *El capital monopolista*, ed. cit., pp. 12-13.

[44] La primitiva versión fue notablemente aumentada en la edición inglesa. *Ideology and Utopia.* Manejaremos aquí la versión castellana de la ed. inglesa: *Ideología y Utopía,* Aguilar, Madrid, 1958

[45] Véase, p. ej., *La ideología alemana*, Pueblos Unidos (trad. de Wenceslao Roces), Montevideo, 1968, p. 286.

[46] [A pesar de su pedigrí intelectual radical y marxista, Mannheim fue en última instancia un utópico de la derecha. Mannheim era un radical, pero su radicalismo nacía de un profundo conservadurismo. Uno nunca tiene la sensación de que Mannheim acogiera el cambio, a la manera del verdadero revolucionario, por su propio bien]. Jean Floud: «Karl Mannheim», in *New Society*, Londres, 29 de diciembre de 1966.

[47] *Ideología y utopía* (en adelante *I. U.*), p. 95.

[48] *I. U.*, p. 113.

[49] *I. U.*, p. 114.

[50] *I. U.*, p. 115.

[51] *I. U.*, p. 130.

[52] *I. U.*, p. 132.

[53] *I. U.*, p. 146.

[54] *I. U.*, pp. 137-138.

[55] *I. U.*, p. 134.

[56] *I. U.*, p. 135.

[57] *I. U.*, p. 275.

[58] *I. U.*, pp. 271-272.

[59] *I. U.*, p. 273.

[60] En el curso «El pensamiento utópico», cátedra de ética, Escuela de Filosofía de la UCV, año lectivo 1969-1970.

[61] Nicolai Hartmann, *Ontología*, vol. II («Posibilidad y Efectividad»), trad. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1956, p. 297.

[62] *Ibídem*, p. 146.

[63] Hans Vaihinger: *Die Philosophie des Als Ob (System der theoretischen praktischen und religiösen Fikctionen der Menschheit auf Grund cines idealistichen Positivismus)*. Leipzig, V.v.F. Meiner, 1923.

[64] Leszek Kolakowski; *Toward a marxist Humanism,* Grove Press, Nueva York, 1968, p. 68.

[65] *I. U.*, p. 281

[66] *I. U.,* pp. 288-289.

[67] *I. U.,* pp. 331-332.

[68] *I. U.*, p. 334.

[69] *I. U.*, p. 337.

[70] Alfred Schmidt: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx,* Europäische Verlaganstalt, Frankfurt am Main, 1962, cap. IV.

[71] K. Marx: *La ideología alemana*, ed. cit., pp. 31-32. Recuérdese, por lo demás, la importancia que otorga Mannheim al estudio del lenguaje en la sociología del conocimiento.

[72] Un resumen de esta objeción que le ha sido justamente hecha a Mannheim se halla en T. B. Bottomore, «Marx y Mannheim», en *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*, EUDEBA, Bs. As., 1964, II, p. 56 ss.

[73] Véase Sigmund Freud: «El Yo y el Ello», en *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1948, vol. I. p. 1216.

[74] Cf. Ludovico Silva: *Sobre el socialismo y los intelectuales.* Bárbara, Caracas, 1970.

[75] Véase Engels, Carta a Mehring, 14 de julio de 1893, en Marx-Engels: *Obras Escogidas,* Progreso, Moscú, 1966, vol. II, p. 502.

[76] Cf. Paul Baran, *Excedentes económicos e irracionalidad capitalista*, Pasado y Presente, Córdoba, 1968, p. 10.

[77] K. Marx: *El Capital*, Fondo de Cultura Económica (trad. de W. Roces), México, 1966, vol. I, p. 28.

[78] Para una caracterización más detallada, véase el primer ensayo de este volumen, parte I. II. b.

[79] Es lo que hace Jacques Monod en *El azar y la necesidad*, lo más reciente que hay en materia del «fin de las ideologías». Monod, excomunista, identifica «doctrina de Marx» y «marxismo contemporáneo» para sus fines, aún a sabiendas de que no son exactamente lo mismo, y de que a veces son lo opuesto.

[80] Para una diferenciación entre *sentido estricto* y *sentido lato* del término «ideología», véase el ensayo inicial de este volumen, parte II. IV.

[81] Pero se observa últimamente cierta tendencia en ese sentido, y es muy probable que pronto aparezcan los anticómics sistemáticos.

[82] Recientemente, sin embargo. El Fantasma ha declarado que guarda todos esos tesoros «para la Humanidad»: ¡un recurso metafísico!

[83] Se trata de «un régimen de producción en el que el trabajador existe para las necesidades de explotación de los valores ya creados, en vez de existir la riqueza material para las necesidades del desarrollo del trabajador». (Karl Marx: *El Capital* . Fondo de Cultura Económica, México, 1966, vol. I, p. 524).

[84] «Se produce la revolución comercial, la creación de un mercado mundial de mercancías,, la transformación más importante en la historia de la humanidad después de la revolución metalúrgica». (Ernest Mandel: *Tratado de Economía Marxista*. ERA, México, 1969, vol. I, p. 98).

«Lo primero que tenemos que decir aquí es que el subdesarrollo es un proceso que debe relacionarse necesariamente con el proceso de formación del capitalismo como un sistema mundial. En efecto, antes del siglo XV la humanidad vivía la época de la desintegración de la sociedad feudal en Occidente; en esta época la evolución de la humanidad procedía de manera desvinculada, no interdependiente [...] Junto con este proceso tiene lugar la afirmación predominante del lucro como elemento que va a guiar el proceso de expansión de Europa. [...] Por primera vez en la histo-

ria todos los territorios que componen el globo terráqueo comienzan a unificarse alrededor de un solo movimiento que, ya en el siglo XVI, desemboca en un sistema completo que es el sistema colonial. Este sistema marca la época del surgimiento del sistema capitalista. Aquí se inicia la interdependencia en escala mundial, bajo la irrupción de una nueva formación expansiva que parece diseñada para operar a escala del planeta. [...] El desarrollo desigual del capitalismo está determinado porque la actividad económica, que es la fundamental dentro del sistema, está dirigida por la ley del máximo beneficio. Es decir, que la acumulación tendrá lugar y se concentrará en aquellas regiones que favorezcan la obtención de una ganancia, regiones que a su vez absorberán los recursos de otras zonas que les son periféricas. Esta periferia estaba constituida por el sistema colonial». (Héctor Silva Michelena y Heinz Rudolf Sonntag: *Universidad, dependencia y revolución*. Siglo XXI, México, 1970, pp 74-77).

Con el mercado mundial, la gran industria «creó por primera vez la historia universal, haciendo que toda nación civilizada y todo individuo, dentro de ella, *dependiera* del mundo entero para la satisfacción de sus necesidades». (Karl Marx y Friedrich Engels: *La ideología alemana*. Pueblos Unidos, Montevideo, 1968, p. 69).

[85] «Los procesos civilizatorios actúan por dos vías opuestas, en la medida en que afecten a los pueblos como agentes o como recipientes de la expansión civilizadora. Primero, la *aceleración evolutiva*, en el caso de las sociedades que, dominando autónomamente la nueva tecnología, progresan socialmente preservando su perfil étnico cultural y, a veces, expandiéndolo sobre otros pueblos, en forma de *macro-etnias*. Segundo, la *actualización histórica*, en el caso de los pueblos que, sufriendo el impacto de sociedades más desarrolladas tecnológicamente, son subyugados por ellas, perdiendo su autonomía y corriendo el riesgo de ver traumatizada su cultura y descaracterizado su perfil étnico». (Darcy Ribeiro: *Las Américas y la civilización*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1969, vol. I, p. 42).

[86] «La colonización produce a los colonos de la misma manera que produce a los colonizados». (Memmi, citado por Renate Zahar en *Colonialismo y enajenación—Contribución a la teoría política de Frantz Fanon*. Siglo XXI, México, 1970, p. 38.) Comenta acertadamente Zahar: «La brutal explotación hace necesarios procesos de racionalización y encubrimiento que transforman tanto al colono como al colonizador».

Sartre ha expresado este fenómeno singularmente: «Es así como el colonialismo, como sistema material en el campo práctico-inerte de la colonización o, si se pre-

fiere, como interés *común* de los colonos, produce *su propia idea* en su desarrollo mismo, o sea que se hace medio de selección práctica entre explotados por esencia y explotadores *por mérito*. Y si, de tal modo, designa a los explotados por su esencia (esto es, como explotables *sub specie aeternitatis*) es porque no puede dar cabida a ningún cambio —ni siquiera un mínimo cambio— en su condición sin destruirse a sí mismo. El colonialismo define al explotado como eterno porque él se constituye a sí mismo como eternidad de explotación». (J. P. Sartre: *Critique de la raison dialectique*. Callimard, Paris, 1960, p. 344 n.).

[87] «La división del trabajo solo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual». «Los primeros ideólogos, los sacerdotes». (Cf. Marx-Engels: *La ideología alemana*, ed. cit., p. 32).

[88] *Marx: Miseria de la Filosofía,* II, *6.*

[89] Véase más adelante, § X.

[90] El economista Héctor Silva Michelena crítica acertadamente la «concepción tricotómica de la estructura económica de los países subdesarrollados según la cual en el seno de estos países coexisten un sistema precapitalista, un sistema capitalista nacional y un sistema capitalista extranjero», argumentando que «Admitir la existencia de un sistema precapitalista que coexiste con un sistema capitalista imperialista es malinterpretar la dinámica de los sistemas tal como la concibió Marx, y esquematizar al extremo la extraordinaria riqueza de su obra. Concebir al subdesarrollo como una situación en la cual el crecimiento de las fuerzas productivas nacionales capitalistas está entrabado por la acción de tenaza que sobre aquellas ejercen, por una parte la dependencia externa (imperialista o no), y por otra parte las relaciones de producción precapitalistas, es incurrir en la grave limitación que supone considerar a la dependencia como una variable externa, y además es atribuirle al capitalismo unas milagrosas dotes para generar el proceso». Por eso considera apropiada la expresión del economista mexicano Alonso Aguilar Monteverde: «capitalismo del subdesarrollo». (Cf. Héctor Silva Michelena y Heinz Rudolf Sonntag: *Universidad, dependencia y revolución*, ed. cit., pp. 69-70).

[91] Al hacerse más estrecho el contacto del individuo aislado con la potencia colonial y sus instituciones, aquel sucumbe cada vez más a procesos enajenantes; su comportamiento inseguro aumenta. A ello corresponde un debilitamiento del potencial revolucionario para la resistencia, *ya que la adopción de la ideología colonialista impide la conciencia de las causas de la enajenación*». (Renata Zahar: Colonialismo y enajenación, ed. cit., p. 54. Subrayados nuestros).

[92] Para detalles sobre el sentido en que empleo aquí el término «ideología», véase el primero de los ensayos del presente volumen, particularmente la parte I.

[93] Véase Theodor Adorno y Max Horkheimer: *Dialéctica del Iluminismo*, Bs. As.. SUR, 1969, pp. 146 y ss. En *La plusvalía ideológica* he propuesto la sustitución del término «industria cultural» por el de «industria ideológica», lo cual no pretende restar validez al análisis de Adorno y Horkheimer, sino por el contrario, remarcar su verdadero contenido. Cultura es un término muy vasto, que incluye toda la tecnología y no solo aquella que en el capitalismo se consagra a la fabricación industrial de ideología. En sentido lato, los *mass-media* son industria cultural; en sentido estricto, son industria ideológica. Parecidas reservas frente al término «industria cultural» se hallan en el libro de Hans Magnus Enzensberger *Einzetheiten*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1962, cap. I (en castellano: *Detalles*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1969). Enzensberger prefiere hablar de «industria de la conciencia» o «manipulación industrial de las conciencias», lo cual es admisible, siempre que se entienda que «manipular la conciencia» no es otra cosa que manipular los resortes (*inconscientes*) de la conciencia. Es lo que Packard (aún sin pensar en términos de ideología) llama la «manipulación de las profundidades», aludiendo a la sicología profunda y a la investigación de las «motivaciones» hacia el consumo.

[94] Karl Marx: *El Capital*, Fondo de Cultura Económica. México, 1966, vol. I, p. 303 n.

[95] H. Marcuse: *El hombre unidimensional*, J. Mortiz, México, 1968, p. 33.

[96] Esta especie de infusión ideológica o «sicoanálisis al revés» es explicada muy acertadamente por Adorno: «En lugar de hacer al inconsciente el honor de elevarlo a conciencia, satisfaciendo así su impulso y suprimiendo su fuerza destructiva, la industria de la cultura, principalmente recurriendo a la televisión, reduce aún más a los hombres a un comportamiento inconsciente, en cuanto pone en claro las condiciones de una existencia que amenaza con sufrimientos a quien las considera, mientras que promete premios a quien las idoliza. La parálisis no solo es curada, sino que es reforzada. El vocabulario de la escritura de imágenes no es sino estereotipos». (Theodor Adorno: *Intervenciones; nueve modelos de crítica*, Monteavila, Caracas, 1969, p. 72).

[97] Ernest Mandel: *Tratado de Economía Marxista*, ed. cit., vol, I, p. 119.

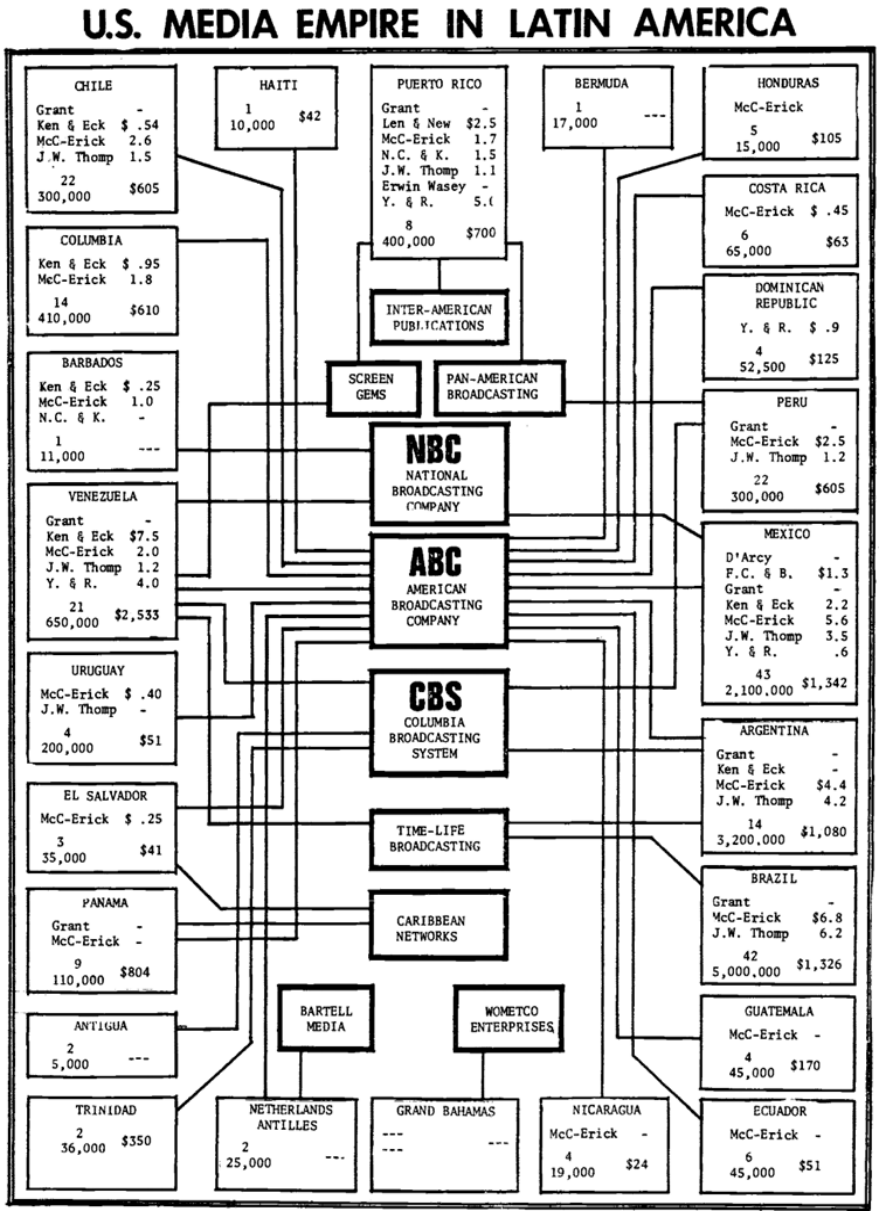
[98] *El Capital*, ed. cit., vol. I, p. 366.

[99] [«Con el oído omnipresente y el ojo en movimiento, hemos abolido la escritura, la metáfora acústica-visual especializada que establecía la dinámica de la civilización occidental. En la Televisión se produce una extensión del sentido del tacto activo, exploratorio, que involucra todos los sentidos simultáneamente, en lugar de sólo la vista. Hay que estar ‹con› ella...»]. Marshall McLuhan: *The Medium is the message*. Penguin Books, Middlesex (England), p. 125.

[100] *El Capital*, ed. cit., vol. I, p. 37.

[101] Cf. Héctor Silva Michelena y Heinz Rudolf Sonntag: *Universidad, dependencia y revolución*, ed. cit., cap. II, p. 71.

[102] Véase *Nacla Newsletter*, Nº 9, Nueva York, enero, 1969. Ver cuadro anexo.



[103] Es este el momento oportuno para señalar que esta tesis, que identifica a los medios masivos de comunicación como los principales difusores de la ideología neocolonial, está lejos de ser compartida por todos los autores. Por ejemplo, el sociólogo argentino Hugo Calello afirma que los difusores de la ideología neocolonial son los partidos, los sindicatos y las universidades, y solo menciona muy de paso a los *mass-media*, restándoles importancia (Cf. Hugo Calello. *Ideología y neocolonialismo*, EBUC, Universidad Central, Caracas, 1969, p. 82).

No podemos estar de acuerdo con esta afirmación, por varias razones. En primer lugar, porque partimos de un concepto de ideología muy distinto del empleado por Calello; para nosotros, la ideología no son ni las opiniones políticas de los partidos, ni las de los sindicatos, ni las ideas que circulan en las universidades, sino algo anterior a todo eso, algo que no pertenece a la conciencia: los *supuestos* que hay por debajo de aquellas opiniones e ideas, las creencias y los intereses profundos que los sustentan. A menudo en las cátedras universitarias latinoamericanas se transmiten doctrinas revolucionarias sustentadas por una ideología y una concepción del mundo por completo neocolonizadas y dependientes, por no decir reaccionarias. Igual ocurre con los partidos, cuyas declaraciones es preciso leer entre líneas y casi «al revés» para adivinar la verdadera ideología que las nutre. En segundo lugar, tanto los partidos como los sindicatos y universidades están compuestos de hombres, y estos a su vez de conciencia y de inconciencia: si su inconciencia ha sido modelada para servir al sistema sin que su conciencia (como es la mayor parte de los casos en países de escasa conciencia crítica) lo haya podido impedir, esa inconciencia será su ideología real, y no la del sindicato, la universidad o el partido. Ahora bien, de formar esa *ideología* desde la infancia se encargan, en nuestros países, los medios masivos de comunicación, por la imagen del mundo que insuflan subliminalmente.

Las instituciones que menciona Calello pueden funcionar con presupuestos ideológicos: doctrinas políticas o «teorías» científicas con pies de barro. Pero esos presupuestos se han formado en los hombres al calor de la influencia ideológica de los *mass-media*, la educación escolar y la religión: desde la niñez, mucho antes de que piensen en sindicalizarse, inscribirse en la universidad o el partido. No neguemos, pues, que tales instituciones sean suministradoras de ideología; pero afirmemos que lo son *en segundo grado*. Y, en todo caso, consideremos como una grave falla estudiar la ideología del neocolonialismo dejando de lado nada menos que la industria cultural...

[104] «...la televisión los convierte [a los hombres] en lo que ya son, solo que con mayor intensidad de lo que efectivamente son. Ello corresponde a la tendencia

económica general fundante de la sociedad contemporánea, que no pretende en sus formas de conciencia sobrepasarse y superar el *statu quo*, sino que trata incansablemente de reforzarlo y, donde se ve amenazado, volver a restaurarlo. La presión bajo la cual viven los hombres se ha acrecentado en tal medida que no podrían soportarla si las precarias gratificaciones del conformismo, que ya han acatado una vez, no les fueran renovadas nuevamente y repetidas en cada uno». (Theodor Adorno: *Intervenciones*: *nueve modelos de crítica*; ed. cit., p. 64).

[105] En un libro reciente, bastante ambicioso y desigual, Jean Cazeneuve ensaya algunas tesis que parecerían contradecir estas afirmaciones nuestras. Refiriéndose principalmente a la televisión norteamericana, escribe: «Les constatations faites depuis quelques dizaines d'années montrent que le conformisme suscite par les mass-media n'est pas necessairement le conservatisme, ou plutôt qu'il l'a probablemente été dans le premier âge de la télévision et qu'il l'est déjà de moins en moins. Aux États Unis, par exemple, la télévision a tout d'abord imposé *l'american way of life,* avec le système social et politique qu'elle implique, et elle a joué un rôle stabilisateur. Depuis quelques années il n'en est plus de meme. Dans de nombreux pays, la contestación, la mise en question de la civilisation ont été favorisées par la même télévision». [Las observaciones realizadas en las últimas décadas muestran que el conformismo generado por los medios de comunicación no es necesariamente conservador, o más bien que probablemente lo fue en la primera época de la televisión y que ya lo es cada vez menos. En Estados Unidos, por ejemplo, la televisión impuso primero el *American way of life*, con el sistema social y político que implica, y desempeñó un papel estabilizador. En los últimos años esto ha cambiado. En muchos países, la contestación, el cuestionamiento de la civilización ha sido favorecido por la misma televisión] (Jean Cazeneuve: *Les pouvoirs de la télévision*, Gallimard, París, 1970, p. 317). Unas líneas más adelante, Cazeneuve cita la opinión del vicepresidente de los Estados Unidos, S. Agnew, según la cual la televisión norteamericana dirige la opinión política contra el gobierno en lo referente al problema de *la guerra de Vietnam*.

Apartando el hecho sospechoso de que las *constatations* de que habla Cazeneuve provienen de sociólogos *del sistema* (que él cita abundantemente), hay que hacer notar la grave confusión teórica en que incurre este autor cuando, al destacar el hecho de que aparecen en la televisión norteamericana *ideas políticas* desfavorables al gobierno, olvida lo principal, lo verdaderamente grave: que esas ideas y esa «tolerancia» son apenas un barniz para disimular la incesante descarga ideológica representada por los millares de mensajes que inducen en el público *la imagen*

elemental del mundo como un mercado de mercancías. Es decir: en contra de lo que opina Cazeneuve, el papel sojuzgante de la televisión, su influencia ideológica han crecido y no disminuido, en la medida en que la televisión se ha convertido en un instrumento del mercado capitalista —con el agravante de que presenta este mercado como la meta de la «civilización». Repitamos una vez mas: la influencia ideológica de la TV no está tanto en sus mensajes dirigidos a la conciencia, como en aquellos que manipulan con la inconciencia. Cazeneuve prefiere llamar a la TV «estabilizadora» y no «conservadora». Lo propio, sin embargo, es llamar a esta TV *reaccionaria*, en la misma medida en que pretende convencer subliminalmente al publicó de que la historia se ha detenido en el capitalismo. Igualmente, en una conocida historieta, al presentársele a Mandrake un personaje de 50 000 años en el futuro, le informa que viene de «Noramerbanda» y que está en guerra con «Eurobanda». Mensaje latente: el capitalismo norteamericano pervivirá por lo menos hasta dentro de 50 000 años, y lo que es peor, ¡subsistirá la guerra imperialista!

Finalmente, en lo que toca a nuestro tema, aún en el supuesto caso de que en los Estados Unidos la TV tenga hoy ciertos tintes «progresistas», lo cierto es que en el subdesarrollo no hay en absoluto tales tintes: el control ideológico se práctica tanto en lo manifiesto como en lo latente de los mensajes.

[106] Theodor Adorno: «Prólogo a la televisión», en *Intervenciones: nueve modelos de crítica*, pp. 63-64

[107] Antonio Pasquali: *El aparato singular*, Universidad Central, Caracas, 1967, p. 119. (El dato citado es un promedio del año 1966, promedio que no ha hecho sino aumentar en los últimos cuatro años).

[108] A. Pasquali: *El aparato singular*, ed. cit., pp. 32-33.

[109] En su estudio «Los medios de comunicación masiva en Venezuela» (revista *Zona Franca*, año I, 2ª etapa, Nº 4, noviembre-diciembre, Caracas, 1970, p. 26 sq.), Pasquali ofrece un cuadro en el que las meras cantidades son ya tan decididamente significativas que hacen obvia la necesidad de no separar el análisis cualitativo del cuantitativo. Véase el cuadro anexo

TELEVISIÓN COMERCIAL VENEZOLANA: COMPOSICIÓN PROMEDIO DE LA PROGRAMACIÓN DIARIA (Año 1967)

Programa en vivo (20,31%)		
Telenovelas	2 h 49 min 15 s	30,40%
Shows y cómicos	2 h 02 min 00 s	21,90%
Promoción de ventas	1 h 48 min 25 s	19,40%
Informativos	59 min 15 s	10,70%
Educativos	51 min 20 s	9,10%
Charlas, conferencias	22 min 30 s	4,10%
Deportes	16 min 35 s	2,90%
Políticos	8 min 50 s	1,50%
Total programa en vivo:	9 h 18 min 20 s	

Telecine (52,24%)		
Gánsters, aventuras	9 h 58 min 35 s	44,50%
Vaqueras	2 h 35 min 55 s	11,60%
Dibujo animado infantil	1 h 53 min 45 s	8,16%
Documentales	41 min 50 s	3,11%
Documentales propagandísticos	35 min 05 s	2,98%
Películas de largo metraje y *shows* extranjeros	6 h 34 min 30 s	29,65%
Total telecine:	22 h 23 min 40 s	

Mensajes comerciales (27,45%)		
Avisos institucionales	428	32,50%
Varios	302	23,00%
Alimentos	212	16,20%
Jabones, cosméticos y afines	142	10,90%
Artefactos domésticos	60	4,60%
Licores	54	4,10%
Cigarrillos	41	3,20%
Soft-drinks	39	2,90%
Transporte y anexos	35	2,60%
Total	1313 = 12 h 15 min	

Algunos corolarios: *1)* La TV «venezolana» difunde un 80% de programas no producidos por ella misma; *2)* de esa cifra, el 52,54% es producción norteamericana (y en pequeña cantidad, de otros países) y el 27,45% es producción de las agencias publicitarias «venezolanas», de las cuales las más importantes son sucursales de grandes trusts internacionales. Con razón concluye Pasquali que «nuestra» televisión no es otra cosa que una *agencia local* de intereses extranjeros. Intereses económico-ideológicos que no se limitan, por supuesto, a los mensajes comerciales, y que recorren la totalidad de nuestra televisión. Venezuela, dentro del subdesarrollo, no es sino el caso más escandaloso.

[110] Eduardo Santoro: *La televisión venezolana y la formación de estereotipos en el niño*, Universidad Central, Caracas, 1969, p. 188.

[111] Santoro, *op. cit.*, pp 135-137. Subrayados nuestros.

[112] Por ejemplo, en *Televisión y cultura de masas* (Eudecor, Córdoba, 1966, p. 25), donde opina que el «significado oculto» surge «por la forma en que el argumento considera a los seres humanos; así, se incita al público a considerar los personajes de la misma manera, *sin dejarles darse cuenta de que está presente un adoctrinamiento*. El personaje de la maestrita mal pagada y maltratada es una tentativa por llegar a una transacción entre el desdén predominante hacia los intelectuales y el respeto igualmente convencionalizado por la ‹cultura›. La heroína muestra tal superioridad intelectual y un ánimo tan elevado que se incita al publicó a identificarse con ella y se brinda una compensación por la inferioridad de su posición y la de sus pares en la estructura social. No solo se supone que el personaje central es una mu-

chacha muy encantadora sino que también esta muchacha hace chistes constantemente. En términos de una pauta establecida de identificación, el guion implica lo siguiente: ‹Si eres tan divertido, listo y encantador como esta chica, no te importe que te paguen un sueldo de hambre. Puedes hacer frente a tus frustraciones en forma humorística; y la superioridad que te confieren tu ingenio y tu agudeza no solo te ponen por encima de las privaciones materiales sino que también te ponen por encima del resto de la humanidad›».

En otras palabras, el remedio contra la miseria capitalista es... ¡aceptarla! O, como quien dice, ponerle buena cara al mal tiempo. Este mensaje oculto que Adorno descubre en la TV norteamericana es también muy frecuente en la TV del subdesarrollo latinoamericano, especialmente en las llamadas «telenovelas».

[113] Véase, por ejemplo, S. Freud, «El yo y el ello», en *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1948, vol. II, p. 1216.

[114] Véase nuestro ya citado libro *La plusvalía ideológica*, capítulos II y V

[115] Vance Packard: *The hidden persuaders,* Nueva York, 1957, *passim*.

[116] Martha Colomina de Rivera: *El huésped alienante*. Centro Audiovisual, Universidad del Zulia, 1968. Esta autora registra la siguiente clasificación de acuerdo con ingresos y clases sociales: ve televisión diariamente el 84,51% de la *clase pobre* (ingresos: 180$ mensuales por familia); el 94,13% de la *clase media baja* (ingresos: 300$ mensuales por familia), y el 93,65% de la *clase media alta* (ingresos: 750$ mensuales, por familia). De los encuestados por la autora, un 21% veían solo telenovelas, y de ellos un 55,06% las veían durante más de tres horas diarias.

[117] H. Marcuse: *Un ensayo sobre la liberación*, Joaquín Mortiz, México. 1969, p. 25.

[118] Karl Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Öekonomie*, Marx-Engels-Lenin Institut, Moscú, 1939, p. 599.

[119] Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Europäische Verlagsanstalt, a.M., 1962, cap. IV.

[120] Ludovico Silva: *La plusvalía ideológica*, ed. cit., pp. 261-262.

[121] En una nota anterior dirigimos unas críticas al libro de Jean Cazeneuve *Les pouvoirs de la télévision*, incapaz, según creemos, de comprender el verdadero sentido de este medio por carecer de una apropiada noción de lo que es ideología. Ahora podemos afianzar más nuestra crítica, a propósito del tema del tiempo libre,

Véase como entiende Cazeneuve la influencia de la TV en el tiempo libre: «[...] la télévision, dans la mesure ou elle s'impose a son public, est bien un dévoreur de temps, ce qui ne va pas sans quelques graves inconvénients; mais pour le lecteur passionné, les livres sont, de la même manière un obstacle a d'autres activités, telles que les sports, et le sportif n'a parfois guère le temps de lire». [[...] La televisión, en la medida en que se impone a su público, es en efecto una devoradora de tiempo, lo que no deja de tener serios inconvenientes; pero para el ávido lector, los libros son, del mismo modo, un obstáculo para otras actividades, como el deporte, y el deportista a veces apenas tiene tiempo para leer](*Op. cit.,* p. 324).

Según esto, la *cualidad* del tiempo libre que se gasta en ver las aventuras de Superman es la misma del tiempo libre que se emplea para leer el *Coriolano* de Shakespeare. No ve Cazeneuve que se trata de cualidad y no de mera cantidad. Desde el punto de vista meramente cuantitativo, una tarde de televisión y mercancías que hablan vale lo mismo que una tarde leyendo a Shakespeare! Es como lo que decía Marx en su *Crítica de la economía política*, a propósito de la mercancía: ¡desde el punto de vista del valor de cambio, ocho onzas de rapé valen tanto como un tomo de elegías de Propercio!

[122] Para el desarrollo pleno del individuo, nos dice Marx en los ya citados *Grundrisse*, es preciso que este disponga de tiempo libre suficiente (verdadero tiempo *libre*). En su concepción de la sociedad futura este desarrollo pleno del individuo y de sus capacidades actuará, dice, como «máxima fuerza productiva sobre la fuerza productiva del trabajo». Es decir, será mayor la productividad del trabajo por haber aumentado la conciencia productiva del hombre. En las sociedades capitalistas (y dramáticamente, en sus zonas subdesarrolladas) existe la pasmosa contradicción siguiente: para aumentar la fuerza productiva del trabajo, en lugar de darle al hombre un tiempo libre para la formación de su conciencia, se le da un «tiempo libre» para la deformación de su inconciencia y, por tanto, para la deformación de su conciencia. ¿A dónde puede conducir el desarrollo creciente de semejante contradicción?

La aparición de *hippies* y otros análogos sociales en quienes se ha deformado totalmente la conciencia para la producción (por odio a una producción que se vuelve contra los productores y, entre otras cosas, los en vía a matar y a ser muertos en Vietnam), ¿no es un síntoma, aún primitivo, de aquella contradicción?

[123] Adorno, *op. cit.*, p. 68.

[124] *Ibídem*, pp. 63-64.

[125] Lo que hay detrás de todo esto es el fenómeno que bien puede llamarse con toda propiedad *alienación cultural*. Esta alienación constituye una de las formas de aquello que Marx llamó *la alienación del producto*, esto es, el dominio del producto sobre el productor. La cultura es un producto que, en el estado actual de la sociedad, se convierte en objeto extraño a los productores y los domina; la cultura, que es creación de todos, se convierte en instrumento de dominio de unos pocos, en alianza estrecha con el capital. Tiene, pues, la cultura un autentico *Fetischcharakter* o carácter de fetiche social, para hablar como Marx; lo que en el fondo la revela como mercancía supraceleste. Esta fetichización ha sido expresada muy bien por Lefebvre, y bien vale la pena citar sus palabras: «Le philosophe commence par classer les arbres, opération légitime. Puis il prend les poiriers et pommiers comme incarnation du Poirier en général, du Pommier en général, et ceux-ci pour les incarnations de l'arbre en général, ou Idée de l'Arbre. Après quoi il attribue a l'Idée (au classement transformé en système et en essence) le pouvoir d'engendrer les arbres réels, poiriers et pommiers. De même, il y a les œuvres d'art, les œuvres de civilisation et de culture (dans les conditions à découvrir, avec des fonctions, des formes et structures analysables). Des œuvres, la connaissance s'éleve au concept; puis l'on prit l'art et la culture comme raison des œuvres d'art et de culture; enfin on attribue à ‹la Culture› organisée et institutionnalisée le pouvoir de produire des œuvres culturelles. Dès les dernières années du XIXe siècle, l'art pour l'art impliquait une conception de l'art comme entité, au-dessus des œuvres, de leurs conditions. En quoi consistait l'art pour l'art? En art sur l'art, en métalangage, en discours au second degré déjà. Déjà l'œuvre d'art laissait la place à l'esthetique et l'esthétisme se substituait par cette médiation, en tant que métalangage, aux œuvres et a l'art erigé en pouvoir autonome. On reproduit ainsi l'illusion philosophique, mais à une échelle plus grande, dans une pratique institutionnelle, et enfin dans les conditions où précisément la création est menacée, où l'on fournit les biens culturels a la consommation dévorante. Ce que dissimulent les entités: Culture, Art». [«El filósofo empieza por clasificar los árboles, una operación legítima. Entonces toma el peral y el manzano como encarnaciones del Peral en general, del Manzano en general, y estos por encarnaciones del árbol en general, o Idea del Árbol. Tras lo cual atribuye a la Idea (a la clasificación transformada en sistema y esencia) el poder de generar los árboles reales, perales y manzanos. Del mismo modo, hay obras de arte, obras de civilización y cultura (en condiciones de ser descubiertas, con funciones, formas y estructuras que pueden ser analizadas). A partir de las obras, el conocimiento se eleva al concepto; luego el arte y la cultura se toman como razón de las obras de arte y cultura; finalmente, el poder de producir obras culturales se atribuye a la ‹Cul-

tura› organizada e institucionalizada. A partir de los últimos años del siglo XIX, el arte por el arte implicaba una concepción del arte como entidad, por encima de las obras, de sus condiciones. ¿En qué consistía el arte por el arte? Arte sobre el arte, metalenguaje, discurso en segundo grado. Ya la obra de arte dio paso a la estética, y el esteticismo sustituyó a la obra y al arte como poder autónomo a través de esta mediación, como metalenguaje. La ilusión filosófica se reproduce así, pero a mayor escala, en una práctica institucional y, finalmente, en las condiciones en las que la creación está precisamente amenazada, en las que los bienes culturales se ofrecen para el consumo devorador. Esto es lo que ocultan las entidades: Cultura, Arte». (Henri Lefebvre: *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Gallimard, Paris, 1968, pp. 310-311.)

[126] No es un secreto que la «cultura» representada por la investigación científica en un país como los Estados Unidos es en buena parte una cultura netamente ideológica; pero no solo por constituir plusvalía ideológica, sino por ser la más eficaz ayuda para el perfeccionamiento de la explotación material. Es un trabajo «productivo» en el sentido que daba Marx a este término (trabajo «productivo», explica Marx en sus *Theorien über den Mehrwert*, es aquel que produce de alguna manera plusvalía, esto es, «que produce su propio producto como capital», sin importar si se trata de trabajo físico o intelectual).

Claude Julien escribe acertadamente: «Bajo la protección de su formidable aparato militar, el imperio no se contenta con importar materias primas a bajos precios, ni con exportar capitales para repatriar después unos beneficios que les permitan realizar nuevas inversiones productivas. Sabe que un cerebro puede aportar —en dólares— más que un pozo de petr61eo. Sabe también, según un ejemplo ya citado, que si bien en lo que respecta a la industria en general de cada 14 dólares de la renta nacional un dólar precede del extranjero, para una firma como la *IBM* que se ha beneficiado de inversiones masivas en el campo de la investigación, esta relación es tres veces superior. La ciencia y la cultura no con únicamente una de las glorias del imperio, sino también una de las principales fuentes de su riqueza y de su poderío». (Claude Julien: *El imperio americano*, Grijalbo, México, 1969, p. 307.)

[127] Adorno: *Intervenciones*, ed. cit, p. 73.

[128] Es interesante analizar cómo se ven estas cosas desde el punto de vista inverso, es decir, desde el punto de vista de los intereses de la publicidad. Es casi tan interesante como verlo desde el punto de vista de la teoría crítica. Al ser premiado como «Hombre del año» de la publicidad venezolana en 1969, J. A. Régis Etievan de-

claró para *El Nacional* (26-IV-69), entre otras cosas: «Los publicistas en Venezuela creemos que la publicidad no solo sirve para vender alimentos y productos manufacturados. También sirve y debe servir para promover las ideas directrices del desarrollo comunitario y del desarrollo individual. Porque la publicidad es un instrumento de desarrollo del consumo y, por lo tanto, es un instrumento del desarrollo integral. Y siento, como lo sienten todos los que trabajan en el campo publicitario, que en Venezuela se va a iniciar una etapa superior de la publicidad, donde los publicistas contribuirán al desarrollo humano, más que al económico».

Los comentarios casi sobran. Pero nótese: 1) La televisión promueve las directrices del desarrollo *porque* excita el desarrollo del consumo, y éste a su vez es el *factor clave* del desarrollo integral. No son, pues, la producción de bienes y su distribución según las necesidades los factores del desarrollo. Desarrollar el consumo, sin más, no es otra cosa que atender a las necesidades *del mercado*, y no a las de los hombres. Y 2) Es curiosa esa separación entre lo «económico» y lo «humano» que practican precisamente aquellos cuya profesión actual consiste en considerar lo humano como mercantil y lo mercantil como humano...

[129] Es la certera argumentación de Ernest Mandel en *La formación del pensamiento económico de Marx*, Siglo XXI, México, 1968, p. 272.

[130] Karl Marx: *Theorien über den Mehrwert, on Marx-Engels Werke,* Dietz Verlag, Berlín, 1965, vol. I, pp. 365-366.

[131] «El hombrecito y la mujercita que son recibidos por el televisor en la casa se convierten, para la percepción no consciente, en juguetes. El espectador quizá extrae algún placer de esa circunstancia: los siente como *cosas* de su propiedad, de las cuales puede disponer, sintiéndose superior a ellas. [...] Lo que provee la industria de la cultura representa, incluso por la función que le atribuye en los Estados Unidos [y por supuesto, en Latinoamérica, *L. S.*] la propaganda que se efectúa a su alrededor, como una *mercadería*, como arte para los consumidores [...] Ellos están allí para conferirle brillo a su vida gris, sin presentarle empero algo que sea distinto: de antemano son inútiles. Lo distinto es insoportable...» (Theodor Adorno: *Intervenciones: nueve modelos de crítica*, *ed. cit.*, pp. 66-67).

[132] Cf. *Subliminal warfare (The role of Latin American studies)*, edit. por NACLA Newsletter, Berkeley, California, 1970.

[133] Hans Magnus Enzensberger: «Lucha de liberación anticolonial y lucha anticapitalista en las metrópolis», en la revista *SO-Libre,* Nº 6, Caracas, 1971.

AL LECTOR

La Editorial quedará muy agradecida si le comunica su opinión de este libro que le ofrecemos, informa de erratas, problemas en la traducción, presentación o de algún aspecto técnico, así como cualquier sugerencia que pudiera tener para futuras publicaciones.

Este es un libro que aborda con penetración, en ensayos intrínsecamente ligados, temas actuales y muy polémicos. Los medios con que se pone en práctica, se extiende y se profundiza la ideología de la clase dominante, cómo esta misma es dominada por una parte por la ideología que impone y por la otra la que desde fuera le es impuesta; las consideraciones acerca de la ortodoxia o heterodoxia del concepto en uso acerca de las superestructuras, y todo lo relacionado con los medios modernos de difusión, publicidad y propaganda, integran la estructura de este libro a la vez apasionado, lúcido y apasionante.